فلسفة الأخلاق في الإسلام

وصلاتها بالفلسفة الإغريقية

مع مقالة فى الأخلاق فى الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة

تأليف

محمد يوسف موسى
أستاذ الأخلاق بكلية أصول الدين بالأزهر

الطبعة الثانية

فيها زيادات وتعديلات وتحقيقات قيمة

مطبعة الرسالة

سنة ١٣٦٤ هـ – سنة ١٩٤٥ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

أحمد الله وأستعينه ، وأصلى وأسلم على الرسول المصطفى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين .

وبعد ، فهذه دروس فى فلسفة الأخلاق فى الإسلام تقوم على تعرّف مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها ، وعلى رد ما فيها من فِكَر إلى مصادرها فى الثقافات القديمة ممثلة فى أعلامها البارزين ، وعلى بيان مقدار أثر السابق فى اللاحق . ومن أغراض هذه الدراسات أن نتبين أصول الفِكَر الأخلاقية وتطورها ، ومبلغ ما كان لهذا وذاك من أساطين الأخلاق من ابتكار أو تعديل ، حتى نعرف لكل حقه ، ونعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

وقد يقودنا البحث إلى أن ينكشف بعض كبار مفكرينا قليلا أو كثيراً ، فيظهر الواحد منهم وليس محوطاً بما تعودنا أن نراه محوطاً به من هالات الجلالة ، فلا نتعاظم هذا أو نراه نُكرا ، ما دام البحث يقوم على نهج صحيح ، وما دمنا لا نرجع إلا إلى الموثوق به من المراجع

والأصيل منها ، ومادام لا يطلب من الباحث إلا الحق ينقب عنه ويصدع به رضى الناس أم سخطوا .

وقد رأيت أن قدم لهذه الدراسة بمقالة عن التفكير الأخلاقى فى الإسلام قبل عصر نقل الفلسفة الإغريقية للغة العربية وهضمها والإفادة منها ، ليكون البحث حلقات يسلم بعضها إلى بعض ، وذلك أدنى للكمال .

ومهما يكن من شيء ، فهذه الدراسات خلاصة ما ألقيته على طلابى بقسم تخصص التوحيد والفلسفة هذا العام ، لذلك — على رغم ما بذلت فيها من جهد عند الله جزاؤه — لا أزعم أنها بلغت من الكمال الحد الذى أرجوه ، وإنما رضيتها وأذنت بطبعها كما هى الآن استجابة لطلب الكلية وإلحاح الطلاب الذين صار الامتحان منهم قاب قوسين أو أدنى .

ورحم الله العماد الأصفهانى حين يقول : «إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال فى غده : لو غُيِّر هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قُدم هذا لكان أفضل ، ولو تُرِك هذا لكان أجمل ؛ وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » ؟

الروضة { شعبان سنة ١٣٦١ هـ
سبتمبر سنة ١٩٤٢ م

مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذا الكتاب فى أواخر عام ١٩٤٢م ، وكنت أقدّر له أنه سيأخذ حظه من الرواج فى الوسط الأزهرى وما يقاربه ؛ لما ينقصنا من أدوات الدعاوة والإعلان ، وعضد هذا أو ذاك من الرؤساء أو كبار العلماء الأدباء الذين عُرفوا فى البلاد التى تقرأ العربية .

كنت أقدّر ذلك لتلك الأسباب ، ولكن بحمد الله لم يصح ما قدرت ، ونفدت الطبعة الأولى فى شهور قليلة ، وطُلب الكتاب بعد أن نفد من بلاد عديدة ، وبخاصة البلاد الشرقية .

ولعل السبب فى هذا النجاح ، الذى لم أكن أتوقعه ، طرافة البحث والطريقة المقارنة التى عُولج بها ، واستناده إلى المراجع الأصيلة المباشرة الحرية بأن يُعتمد عليها .

ولعل من السبب كذلك ما كان من تجلية ابن عربى ، وقد غبر دهراً طويلا شائك المسلك ، فكان الباحث يميل إلى غيره ، وقولُ الحق فى مذهبه وفلسفته وإن أغضب كثيراً وكثيراً ممن يقدسون الماضى والماضين ويجدون فى أنفسهم حرجاً من أن يتناولوا تراثهم الفكرى بالبحث والنقد والتمحيص !

وأخيراً ، لعل الأمر يرجع إلى ما كان من حسن استقباله من عدد

غير قليل من الصحف والمجلات العلمية ، وأخص منها بالذكر المقتطف والرسالة .

إنه لعظيم الأثر حقاً أن يقول العلامة الباحث الأستاذ يوسف كرم أحد أساتذة الفلسفة بالجامعة ، عن الكاتب والكتاب ومنهجه ، فى نقده له بالمقتطف : «أراد المؤلف أن يدرس ناحية من نواحى الفلسفة الإسلامية ، وأن يرجع إلى المصادر اليونانية التى استقى منها الإسلاميون ، وله سابق عهد بالأخلاق وتاريخها تدريساً وتأليفاً ، وها هو ذا يخوض موضوعاً نعده طريفاً إذا نظرنا إليه فى جملته ومنهاجه . ولا شك أنه سيكون قدوة فى نهج هذا المنهج ، فتظهر كتب فى التاريخ المقارن للفلسفة تستقبل خير استقبال لاستعداد بيئاتها العلمية لها ، وشديد حاجتها إليها » .

وإنه لعظيم الأثر كذلك أن يختم الأستاذ نقده بقوله : « إننا نعدّ هذا الكتاب حدثاً ملحوظاً فى إنتاجنا الفلسفى الحاضر » .

وأعتقد أنه من الواجب علىّ لذلك كله أن أشير فى هذه التقدمة ، بكثير من التقدير والشكر ، إلى هذا النقد العلمى القيم الذى نشره المقتطف فى ست صفحات ؛ وأن أشير كذلك إلى نقد زميلىّ الفاضلين الأستاذين طه الساكت فى الرسالة ، وأمين هلال فى البلاغ ، فقد كان لى وللكتاب منه خير كثير .

ولعلهم جميعاً وسائر الناقدين المرحبين فى الصحف أو الرسائل الخاصة

يرون فى الكتاب ، فى هذه الصورة الجديدة ، ما يؤكد لهم أنى انتفعت من نقدهم ، وما يجعلهم راضين عما بذلت من مجهود أكل الجزاء عليه إلى الله الذى لا يضيع أجر العاملين .

وقد رأيت من الحق ما أشار به الأستاذ الجليل يوسف كرم من وجوب كتابة بحث خاص عن الأخلاق فى الجاهلية ، وثان عن الأخلاق فى الإسلام قبل عصر الفلسفة ، وثالث عن التفكير الأخلاقى عند المتكلمين ، فكان ما أراد ؛ كما رأيت من الخير تخريج ما تضمن الكتاب من أحاديث ، وقد تم هذا بفضل الأستاذ الساكت المشكور .

هذا ، وقد كانت النية أن أزيد فى هذه الطبعة فصلا عن الأخلاق عند ابن حزم ، ولكن وجدت أن الخير فى أن أعدّ نفسى لكتابة بحث خاص عنه : فى شخصه وتفكيره وآرائه الفلسفية فى كتاب خاص ، فذلك يكون أدنى إلى أداء حق عالم فذّ من علماء الإسلام تحاماه كثير من الباحثين ؛ لما عُرف عنه من المذهب الظاهرى ، ومن حملته على بعض من يعرف العالم الإسلامى لهم قدرهم من جِلّة الفقهاء .

وأخيراً ، فهذا هو الكتاب أقدمه فى هذه الصورة الجديدة : وكلى رجاء أن ينفع الله به ، وأن يستقبله رجال العلم استقبالا طيباً ، يبصرنى بما يكون فيه من نقص ، والكمال لله وحده ؟

الروضة } ربيع الأول عام ١٣٦٤ هـ
مارس عام ١٩٤٥ م

المقالة الأولى

التفكير الأخلاقي قبل عصر الفلسفة والفلاسفة

يقول « بسكال — Pascal »[1]: « لا يوجد تقريباً شيء عادل أو غير عادل إلا ويغير من صفته تغير إقليمه ؛ ثلاث درجات فى الارتفاع إلى القطب تقلب رأساً على عقب كل ما عرف من عدالة ؛ خط واحد من خطوط الزوال يتحكم فى الحقيقة والحكم الخلق ؛ الحق له بيئاته وأعصره ؛ عدالة مضحكة هذه التى يحدها نهر ؛ حقيقة أمام « البيرينيه » ، خطأ وضلال وراءها »[2]

ويرى العلامة « ليتريه — Littré »[3] زعيم المدرسة الواقعية فى فرنسا بعد « كُومت »[4] فى كتابه (أصل فكرة العدالة) مستنداً إلى حقائق لا شك فى صحتها ، أن فكرة العدالة لم تكن عند الشعوب

---

(١) فيلسوف فرنسى وعالم عبقرى وكاتب لايجارى . عاش من سنة ١٦٢٣ إلى سنة ١٦٦٢ .

(٢) نبذة رقم ٢٩٤ من القسم الخامس من كتابه : « أفكار Pensées » طبعة Brunschnicg » عام ١٩٢٢

(٣) فيلسوف وطبيب فرنسى وأحد علماء فقه اللغة ولد سنة ١٨٠١ وتوفى سنة ١٨٨١ م . وهب حياته للدراسات العلمية والفلسفية فكان أحد أعلامها ، ولذلك كان عضواً فى كثير من مجامع العلماء .

(٤) أوجست كومت Comte ، أحد الفلاسفة الفرنسيين ومؤسس المدرسة الواقعية فى الفلسفة . ولد عام ١٧٩٨ م وتوفى عام ١٨٥٧ م . ولفلسفته أنصار عديدون .

القديمة — ومنها اليونان فى عصورهم الأولى والجرمان — يفهم منها إلا فكرة تعويض المعتدى عليه عما أصابه على يد المعتدى ، حتى كان إذا دفع هذا التعويض الذى عليه سار رافعاً الرأس شأن من لم يقترف ذنباً ، بل إنه ليمن على المعتدى عليه أن كان سبب ما وصله من خير ونعمة فى شكل تعويض ! (١)

ولكن مهما كانت آراء هذين المفكرين وأمثالهما من الباحثين فى أصل الشعور الأخلاق ، وأنه فطرى أو كسبى مرده كله إلى العادات والتقاليد — مهما كان الأمر فإن الحق ، فيما نرى ، أن الضمير فى جرثومته الأولى فطرى عَرف به الناس ، على اختلاف الأعصر والبيئات ، أصول الأخلاق و إن اختلفوا فى التطبيقات .

العدالة فضيلة ويجب أن يؤخذ الجانى بما جنى ؛ هذه حقيقة عامة لا يحدها نهر أو جبل ، وعرفها اليونان وغير اليونان من الشعوب القديمة ، وتعرفها الشعوب الحديثة اليوم . وسواء لدينا بعد هذا أن يكون تحقيق العدالة بأخذ العين بالعين والسن بالسن ، أو بتعويض يدفعه الجانى كما كان عند الشعوب التى يتكلم عليها المسيو « ليتريه » . والصدق والأمانة فضيلتان ، يقر بذلك الناس جميعاً ؛ البيض والسود والصفر والحمر ، والعرب

---

(١) عن دروس في الأخلاق تأليف الأستاذ « ماريون — Marion » بكلية الآداب بجامعة باريس ص ٨٠ — ٨١ .

والعجم، والقدامى والمحدثون ، ولا على من يرى هذا الرأى أن يكون بعض القبائل أو الأديان فى الأزمنة الأولى من ضيق الصدر والأفق بحيث لا يرون ذلك فضيلة إلا فيما بينهم ، لأن هذا الفهم قد يفسر بحق بأن هؤلاء — مع اعترافهم بفضيلة الصدق وفضيلة الأمانة — لا يريدون أن يكونوا فضلاء أو متفضلين بالنسبة لمن يرونهم أعداء ؛ وسنجد من الكلام على الضمير عند الغزالى فرصة لتتميم البحث فى هذا الموضوع إن شاء الله . إلا أننا نقول هنا بإجمال : إن اتفاق الأمم والشعوب جميعاً على كثير من الحقائق الأخلاقية دليل على أنه ما من شعب ، مهما كان حظه قليلا من الحضارة والمدنية ، إلا وله حظ من الأخلاق والتفكير الأخلاقى .

والعرب كأمة من الأمم اضطرت إلى الاجتماع فيما بينها ، ولإنشاء علاقات بينها و بين من تتصل بهم من أمم وشعوب أخرى ، كان لها بلا شك حظ من الأخلاق تتعايش به ، ولمـا أخذت فى الرقى أخذت فى التفكير الأخلاقى ، حتى صار لبعض مفكريها مذاهب فى الأخلاق بعد أن عرفوا الفلسفة الإغريقية وغيرها من ألوان التفكير للأمم القديمة .

والذى يهمنا بحثه الآن هو تعرف ما كان من التفكير الأخلاقى للعرب فى الجاهلية والمسلمين — المتكلمين وغير المتكلمين — قبل عصر الفلسفة والفلاسفة ، أى قبل أن تنقل إليهم الفلسفة الإغريقية بالترجمة

ويتأثروا بها ، ليكون هذا مقدمة لدراسة المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام ، ولمعرفة مبلغ تأثرها بالثقافات القديمة وبخاصة الفلسفة اليونانية .

١ — فى الجاهلية

لقد طبعت الصحراء العرب الذين كانوا يتقلبون بين أرجائها بطابعها العميق ؛ هذه الصحراء التى تجمع بين الحر الشديد والبرد الشديد ، والتى يجودها المطر أحيانا فيغير فترة قصيرة من طبيعتها القاحلة القاسية ، والتى تتعاقب عليها الأفاعيل الجوية من النقيض للنقيض فجأة فيكون لها أثرها .

فالعربى لذلك فيه كرم وإيثار ، ونهب وسلب ؛ وفيه مروءة ورأفة ورحمة ، وشدة وجفاء وغلظة ؛ وفيه لين العريكة والرضى ما كانت الحياة طيبة والكرامة موفورة ، والغضب البالغ إذا الشر أبدى ناجذيه له .

والعربى أيضاً وهو يعيش فى نطاق محدود بجزيرته ، ولم تتشعب أمامه سبل الحياة ، ولم تتنوع أمامه المظاهر ، كان محدود الخيال ؛ فلم يحاول أو لم يستطع أن يفكر فى حياة خيراً من حياته التى يحياها ، ولم يحاول أو لم يفكر فى أن يكون له مثل أعلى ، ولم يحاول أو لم تتهيأ له الأسباب لتكون له فلسفة أو تفكير فلسفى .

ومع ذلك كله ، فالباحث يستطيع ، من التعمق فى دراسة آثارهم الأدبية ، أن يستشف من بعضها لونا من التفكير الأخلاقى ، وأن يتبين

أنهم عرفوا شيئاً عن النفس الإنسانية وما فطرت عليه من طبائع ، كما يعرف فى سهولة ويُسر أنهم هُدوا بدافع الفطرة السليمة إلى كثير من الفضائل التى كانوا يتواصون بها ويفخرون بتوارثها .

١ — إنى أرجح أن يكون من العرب فى تلك الفترة من حياتهم من عرف وثاقة الصلة بين العلم والفضيلة ، أو على الأقل من حام حول هذه الفكرة ، فمن عرف الخير فى عمل اندفع إليه بباعث من المعرفة . أرجح هذا جداً ، وقد يرجحه معى كثيرون ، حين أقرأ قول زُهَير ابن أبى سلمى :

ومن يوف لايذمم ومن يُفض قلبه إلى مطمئن البر لم يتجمجم

فأنى أفهم منه أن المرء متى عرف يقيناً أن هذا العمل خير ، واطمأن قلبه إلى ذلك ، لم يتردد فى الأتيان به . وهذا فيما نرى ما ذهب إليه « سقراط » حين أكد أن الفضيلة العلم أو المعرفة ، وإن كان زهير لم يفلسف هذه الفكرة ولم يطبقها مثل سقراط .

٢ — كما حاول بعضهم ، وهو طَرَفَة بن العبد ، أن يرسم لنا من الحياة التى يراها مثلا أعلى له ، إذ يقول فى معلقته :

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى وجدّك لم أحفل متى قام عُوّدى
فمنهن سَبق العاذلات بشَرْبة كُمَيْت متى ما تُعل بالماء تُزْبِد

وكَرِّى إذا نادى المُضاف مُحنَّبا (١) كسِيد الغضا (٢) نبهته (٣) المتورِّد (٤)

وتقصير يوم الدَّجْن (٥) والدجن مُعجِب

ببهكنةٍ (٦) تحت الخباء المعَمَّد (٧)

فانه يؤكد أنه لا يكترث بالموت لولا ثلاث لذات يراها خير اللذات؛ هى سبقه العواذل بشرب الخمر، وإسراعه بحصانه إغاثة للملهوف، ومتعته بالمرأة الحسناء.

على أننا حين نتكلم عن العرب عامة، لا عن طرفة بن العبد فحسب، نجد أن ما عرفه الأخلاقيون فيما بعدُ بالمثل الأعلى كان عندهم مايصح أن نطلق عليه كلمة واحدة، هى: « المروءة » التى تقوم على الشجاعة والكرم، هاتان الفضيلتان اللتان هما جماع الفضائل فى رأيهم ومناط الفخر لديهم. ذلك بأن حياة العربى غير المستقرة أو المطمئنة، الحياة التى يتقلب فيها بين شظف العيش ونعيمه، كانت تدفعهم دفعاً عنيفاً إلى تقدير الشجاعة والكرم تقديراً خاصاً، إذ كانا أهم وسائل الحياة والدفاع

---

(١) الذى فى يده انحناء قليل، وهذا محمود فى الخيل
(٢) ذئب الغضا
(٣) أثرته
(٤) الوارد على الماء
(٥) اليوم الشديد الغيم
(٦) المرأة الغضة الناعمة الشابة
(٧) المرفوع بالعمد.

عن كيانهم وأحسابهم ، وبهما يكون المجد وحسن الذكر .

٣ – وقد كان لهم مع هذا حكم (١) تدور على ألسنتهم نثراً وشعراً ، وآداب عملية يأخذون أنفسهم بها ، ويحرصون على أن تنتقل من جيل إلى جيل. وإنه وإن كانت هذه الحكم والآداب والأخلاق مما ذخرت به كتب الأدب ودواوين الشعر ، ومما يجده الباحث على حبل الذراع فى هذا التراث المجيد ، قد يكون من الخير أن نمثل لذلك بمُثُل معدودة من الشعر والنثر .

فمنه قول زهير بن أبى سُلمى فى الكرم ، والوفاء بالعهد ، وأن معرفة الخير تؤدى إلى عمله ، وأنه حرىّ بالمحسن أن يعرف موضع الصنيعة ، وضرورة إصلاح النفس مما قد يكون فيها من فساد خلق مخافة أن يظهر للناس يوماً ما :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه … يَفِرْهُ (٢) ومن لا يتق الشتم يُشتم
ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله … على قومه يُستغن عنه ويُذمم
ومن يُوف لا يُذمم، ومن يُهد قلبه … إلى مطمئن البرّ لا يتجمجم
ومن يجعل المعروف فى غير أهله … يكن حمده ذما عليه ويندم
ومهما تكن عند امرىء من خليقة … وإن خالها تخفى على الناس تُعلم

(١) الشهرستانى يقول عنها إنها فلتات الطبع وخطرات الفكر .
(٢) يصنه

ومنه أيضاً قول عامر بن الظرب العدوانى :

الرأى نائم والهوى يقظان ، من جمع بين الحق والباطل لم يجتمعا له وكان الباطل أولى به ، إن مع السفاهة الندامة .

وقول أكثم بن صيفى وقد عاش فى الجاهلية وأدرك الإسلام :

« الصدق منجاة ، والكذب مهواة ، والشر لجاجة ، والحزم مركب صعب ، والعجز مركب وطىء ، آفة الرأى الهوى ، وخير الأمور الصبر ، حسن الظن ورطة ، وسوء الظن عصمة » .

وقوله أيضاً فى وصاياه لقومه : « لن يعدم المشاور مرشداً ، والمستبد برأيه موقوف على مداحض الزلل ، ومن سمّع سُمّع به ، ومن سلك الجَدَد [١] أمن العثار ، ولن يعدم الحسود أن يتعب قلبه ويَشْغل فكره ويؤرث غيظه ولا تجاوز مضرته نفسه ، والصبر على جُرَع الحلم أعذب من جناة ثمر الندامة ، ومن جعل عرضه دون ماله استهدف للذم ، وكلم اللسان أنكى من كلم السنان » .

وكانوا ، لجعلهم الشجاعة من أمهات الفضائل ، يتذامون بموت المرء حتف أنفه ، ويتمدحون بالموت قطعاً بأطراف الرماح وتحت ظلال السيوف ، وفى هذا يقول السموءل بن عاديا اليهودى :

وما مات منا سيد حتف أنفه ولا طُلّ منا حيث كان قتيل

---

(١) الجدد الطريق.

تسيل على حدّ الظبات نفوسنا   وليس على غير الظبات تسيل

وفى الكرم نجد ذا الأصبع العَدْوانى يقول فى وصية لولده أُسَيْد: « واسمح بمالك ، وأعزز جارك ، وأعن من استعان بك ، وأكرم ضيفك ، وصن وجهك عن مسألة أحد شيئاً » .

كما يقول من قصيدة يفخر فيها على صاحبين له :

إن تزعما أنى كبرت فلم   أُلفَ بخيلا نِكْسا(١) ولا وَرَعا(٢)

أجعل مالى دون الدّنا(٣) غرضا   وما وهى ملأمور(٤) فانصدعا

ونجد حاتما الطائي يقول لغلامه وقد قرس البرد :

أوقد فأن الليل ليل قُرّ   والريح يا موقد ريحٌ صِرّ

علّ يرى نارك من يمرّ   إن جلبت ضيفاً فأنت حرّ !

كما يقول آخر فى الوصاة بكلب له :

أوصيك خيراً به ، فأن له   خلائقا لاأزال أحمدها

يَدلّ ضيفى علىّ فى غسق الـليل إذا النار نام مُوقِدها

وفى الاعتداد بالكرم والوصاة به أيضاً يقول عمرو بن الأهتم وهو مخضرم :

---

(١) رديئا
(٢) جبانا
(٣) الدنس والعيب
(٤) من الأور

ذريني فأن الشح يا أم هيثم   لصالح أخلاق الرجال سَرُوق
ذريني وحُظّى في هواي فأنني   على الحسب الزاكي الرفيع شفيق
وكل كريم يتقى الذم بالقرى   وللحق بـــين الصالحين طريق

وكما كانوا يتمدحون بالشجاعة والكرم ، كانوا كذلك يتمدحون بضروب مختلفة من الفضائل ، ومنها الوفاء . ومن المثل الرائعة الفذة في هذا ما كان من حنظلة بن أبي عفراء الطائي ، الذى ضمن شريك ابن عمرو لدى المنذر بن ماء السماء وقد طلع عليه يوم بؤسه ، فأطلقه عاما يرجع بعده إليه ليقتله وفاء بنذر سابق له . فلما انتهى العام وأيقن النعمان وصحبه أن حنظلة لن يعود وقد نجا ، وهم بقتل شريك جزاء بضمانه ، إذا بحنظلة يصل وفاء بعهده وقد كادت الشمس تغيب ، فعجب لذلك ومنّ عليه وأكرمه ، فأنشأ يقول :

ولقد دعتنى للخلاف ضلالتى   فأبيت غير تمجدّى وفعالى
إنى امرؤ منى الوفاء سجية   وجزاء كل مُكارم بذّال

كما أن قصة مثال الوفاء في العرب السموءل بن عادياء ، الذى رضى أن يُذبح ابنه وهو ينظر على أن يخفر ذمته ويسلم أدرع امرىء القيس — وقد كان استودعها عنده حين خرج إلى قيصر الروم — لغيره أو ورثته ، هذه القصة الرائعة معروفة ، وفيها يقول السموءل :

وفيت بأدْرُع الكندىّ ، إنى   إذا خان أقوام وَفَيت

وفى الوفاء أيضا حتى الموت يقول بشامة بن عمرو من غطفان يحرض قومه على نصر حلفاء لهم ضد قوم من غطفان همّوا بهم، مفضلا له ولقومه الموت مع الوفاء وإن كانوا سيحاربون قوما منهم :

خزى الحياة(١)، وحرب الصديق(٢) وكل أراه طعاما وبيلا
فأن لم يكن غير إحداهما فسيروا إلى الموت سيراً جميلا

وكانوا أيضاً يتمدحون بالحياء وبالعفة حتى عفة النظر، وفى هذا يقول حاتم :

وما تشتكينى جارتى غير أنها إذا غاب عنها بعلها لاأزورها
سيبلغها خيرى ويرجع بعلُها إليها ولم تُسبل علىّ ستورها

وفى الحلم نتذكر قيس بن عاصم المنقرى، وهو مخضرم، وهو جالس محتبياً يحدث قومه، إذ جىء له بابن أخيه وقد قتل ابنا له، فلم ينقض حبوته ولم يقطع حديثه، وأمر بفك وثاق ابن أخيه، ولم يزد على أن ذكّره بأنه نقص عددَه وأوهن عَضُده وأشمت عدوه وأساء قومه. ثم أمر بدفن ابنه وبدفع ديته إلى والدته مواساة لها، وقال :

إنى امرؤ لايعترى خلقى دنس يفنّده ولا أفن(٣)

---

(١) إن خذلوا حلفاءهم
(٢) إن حاربوا غطفان مع حلفائهم
(٣) حمق

من منفر فى بيت مكرمة والغصن ينبت حوله الغصن

ونختم الحديث عن بعض ما كان يراه العرب فى الجاهلية من فضائل وأخلاق كريمة ، بقطعة من قصيدة لعبد قيس بن خُفاف ، أنشأها ليسوس بها ابنه جُبَيل ، فكانت سجلا لكثير من الخلق العربى ولما وصل إليه بتجاربه ونظره :

والضيف أكرمه ، فأن مبيته حق ، ولا تك لُعنَة [1] للنزّل
واعلم بأن الضيف مخبرُ أهله بمبيت ليلته وإن لم يُسأل
واترك محل السّوء لاتحلل به وإذا نبا بك منزل فتحوّل
وإذا هممت بأمر شرٍّ فاتئد وإذا هممت بأمر خير فافعل
وإذا تشاجر فى فؤادك مرّة أمران فاعمد للأعفّ الأجمل

٤ — على أنه مهما عرف العرب من فضائل ومكارم أخلاق ، فلا يجمل بالباحث أن ينسى الأشارة إلى أنهم فى هذه الحقبة من تاريخهم لم يكونوا يفعلون الخير لذاته فحسب بل واتقاءً للذم واجتلابا للثناء ومحافظة على الحسب والمجد وطلبا لحسن الأحدوثة ، ولهذا كان فيهم عفة واعتدال وزهادة فى اللذات إن كان فيها ما يخل بالمروءة ، والأمثلة لذلك جدّ كثيرة ، نقدم بعضها ونذكر بعضاً آخر .

يقول حاتم الطائى :

---

(١) من يلعنه الناس كثيراً

أيا ابنة عبد الله وابنــة مالك ... ويا ابنة ذى البرْدين والفرس الورد
إذا ماصنعت الزاد فالتمسى له ... أكيلا ، فإنى لست آكله وحدى
أخا طارقا أو جار بيت فإننى ... أخاف مذمات الأحاديث من بعدى

ويقول أيضاً :

أما والذى لا يعلم السر غيرُه ... ويحيى العظام البيض وهى رميم
لقد كنت أختار القرى طاوى الحشا ... محافظة من أن يقال لئيم

ويقول قطبة بن مُحصن الملقب بالحادرة :

إنا نَعِفّ فلا نُريب حليفنا ... ونكُف شحّ نفوسنا فى المطمع
ونقى بآمن مالنا أحسابنا ... ونُجِرّ[1] فى الهيجا الرماح وندّعى[2]

وقد تقدم أن عمرو بن الأهتم يؤكد أنه شفيق على الحسب الرفيع ، وأن كل كريم يتقى الذم بالقِرى .

وأخيراً فى هذه الناحية نذكر قول المثقِّب العبدى ، وهو عائذ بن محصن بن ثعلبة ، من قصيدة فيها الوصاة بكثير من الخلق الكريم ؛ الوفاء ، وإكرام الجار ، والحلم ، وتجنب الرياء :

أجعل المال لعرضى جُنَّة ... إن خير المال ما أدّى الذم

كما نذكر أيضاً قول علقمة بن عبدة ، وهو من فحول شعراء الجاهلية :

(١) من الاجرار ، وهو ترك الرمح فى المضروب ليكون ذلك أعنت له
(٢) ننتسب عند الضرب

والحمد لا يشترى إلا له ثمن . مما يَضِنّ به الأقوام معلوم
والجود نافية للمال مهلكة والبخل باق لأهليه ومذموم

على أن هذا لا يعيب العرب فى شىء ، فقد يرون الخير على سائر ضروبه وألوانه أمراً جميلا ممدوحاً ، ثم يفعلونه — كما قلنا — محافظة على المجد والحسب ، وطلباً للمجد وحسن الذكر ، وهذه غاية أو لذة معنوية شريفة سامية ، وليس فيها أى عاب .

وبعد ، فأن العرب قبل الإسلام كانوا كما رأينا على شىء من التفكير الأخلاق ، ومعرفة بالفضائل وعمل لها ، وأهم من هذا كله — كما سبق أن ذكرته وأغتبط الآن بتسجيل كشفه للمرة الثانية — أن منهم من حام حول فكرة « الفضيلة المعرفة » ، وذلك أثمن تراث « سقراط » مؤسس الأخلاق ، وإن كان لم يفعل ما فعل سقراط من التعمق فى هذه الفكرة وتطبيقها واستخراج نتائجها منها .

٢ - فى الاسلام

ولما جاء الإسلام لم يتنكر لكل ما كان عليه العرب من آداب وأخلاق ، بل أقر منها ما رآه صالحاً لبناء أمة وإنهاض شعب ، ونهى عما رآه سيئاً ، وجاءهم — فيما جاءهم به من وصايا وحِكَم — بمكارم

الأخلاق التي يقوم عليها صلاح المرء في نفسه وأسرته وخلطائه وأمته والعالم جميعاً.

ولهذا نرى العرب، وقد مَنّ الله عليهم بالإسلام، ظلوا في هذه الفترة أيضاً يتدارسون آثار الشعراء والكتاب الأدبية، ويتأدبون بما فيها من حِكَم ووصايا تتصل بالأخلاق العملية.

من ذلك ما رواه صاحب الأمالي، عن عبد الرحمن عن عمه، أنه سمع أعرابياً يقول: لا يوجد البخيل محموداً، ولا الغضوب مسروراً، ولا الملول ذا إخوان، ولا الحر حريصاً، ولا الشره غنياً[١].

كما يروون عن الأصمعي أن بعض الحكماء قال: من كان فيه سبع خصال لم يعدم سبعاً؛ من كان جواداً لم يعدم الشرف، ومن كان ذا وفاء لم يعدم المقة[٢]، ومن كان صدوقاً لم يعدم القبول، ومن كان شكوراً لم يعدم الزيادة، ومن كان ذا رعاية للحقوق لم يعدم السؤدد، ومن كان منصفاً لم يعدم العافية، ومن كان متواضعاً لم يعدم الكرامة[٣].

وظلوا كذلك يرون الحياة لا تعدل الكرامة والشرف، وفي ذلك

---

(١) الأمالي ج ٢ ص ٣٢ الطبعة الأولى ببولاق.
(٢) المحبة.
(٣) الأمالي ٢ : ٢٩٠.

نزى الحصين المرّى ، وكان سيداً وفياً ، وذكره ابن عبد البرّ وابن الأثير وابن حجر فى الصحابة ، يقول :

فلست بمبتاع الحياة بسبّة ... ولا مُبتغ من رهبة الموت سلّما

كما ظلوا كذلك يفخرون بمثل ما فخر به المرّار بن المنقذ ، وكان معاصراً لجرير ، إذ يقول :

أعرف الحق فــلا أنكره ... وكلابى أُنُس غــير عُقُر

لا ترى كلــبى إلا آنساً ... إن أتى خابط ليــل لم يهرّ

على أن الباحث — بصفة عامة — يعثر سريعاً بأثر الإسلام واضحاً فيما كانوا يتواصون به من خلال ، ومكارم أخلاق ، ولذلك رأينا فيما رواه الأصمعى عدّ التواضع فضيلة وأنه سبيل الكرامة ، وأن المخبّل السعدى — الذى مات فى خلافة عمر أو عثمان — يحث على تقوى الله لأنها فى رأيه أرشد ما يقوم به المرء من أمر ، ويقول :

إنى وجــدت الأمر أرشدُه ... تقــوى الإله ، وشرّه الإثم

كما أن عبدة بن الطيب ، وقد أدرك الإسلام ، جمع بنيه عندما أسنّ وأخذ يوصيهم ، بتقوى الله وبر الوالد ، فيقول :

أوصيكم بتقــوى الله فإنه ... يعطى الرغائب من يشاء ويمنع

وبرّ والدكم وطاعــة أمره ... إن الأبرّ من البنين الأطوع

وبعد ، فقد أدب الله نبينا — تأديباً لنا — بأحسن الآداب ، ونظم له

كما يقول ابن عبد ربه[١] مكارم الأخلاق فى ثلاث كلمات ، فقال : « خذ العفو ، وأمر بالعرف ، وأعرض عن الجاهلين » ؛ ففى أخذه بالعفو صلة من قطعه والصفح عمن ظلمه ؛ وفى الأمر بالمعروف تقوى الله وغض الطرف عن المحارم ، وصون اللسان عن الكذب ؛ وفى الإعراض عن الجاهلين تنزيه النفس عن مماراة السفيه ، ومنازعة اللجوج . كما أمره الله أيضاً أن يكون لينا فى عريكته رفيقا بأمته ، وأن يدفع السيئة بالتى هي أحسن ، حتى يستل سخائم النفوس ، وأحقاد الصدور .

وقد رعى الرسول الحكيم هذه الآداب فكان مثالا أعلى لها ، وعمل على تأديب أمته بها ؛ فكان من حديثه أنه قال[٢] : « أوصانى ربى بتسع أوصيكم بها : أوصانى بالإخلاص فى السر والعلانية ، والعدل فى الرضا والغضب ، والقصد فى الغنى والفقر ، وأن أعفو عمن ظلمنى ، وأعطى من حرمنى ، وأصل من قطعنى ، وأن يكون صمتى فكراً ، ونطقى ذكراً ، ونظرى عبرة » . وكان من حديثه : « ما قل وكفى خير مما كثر وألهى »[٣] .

إلا أن العرب — وإن كان لهم فى الإسلام معين عذب للأخلاق والآداب — قد قضت الظروف والعوامل المختلفة أن يضموا إلى ذلك

---

(١) العقد الفريد ج ١ ٣٥٤ — ٣٥٥ .
(٢) ذكر فى لباب الآداب ، والكامل ، وعيون الأخبار .
(٣) رواه أبو يعلى فى مسنده .

شيئا من آداب الأمم القديمة التى لها فى العلم والمدنية قدم صدق وسابق فضل ؛ ذلك أنهم اختلطوا قبل الاسلام بطوائف من الفرس وطوائف من الروم ، وزاد هذا الاختلاط بعد الإسلام ، فكان من ذلك أن تأثروا بما كان لهؤلاء وأولئك من أدب ومدنية ، فيها الكثير من علم الهند وفلسفتها وعلم اليونان وفلسفتهم ، كما تأثروا أيضا بعوامل الاختلاط بالمسيحية واليهودية ، و بغير المسيحية واليهودية ، من عقائد الأمم السابقة ودياناتها .

وقد ظهر أثر هذا كله فيما نجد لهم من تراث أخلاق يجيز لنا أن نقرر أن مصادره ترجع إلى ثلاثة أنواع :

دينى من القرآن والحديث والتوراة والإنجيل .

وفلسفى عن اليونان .

وأدبى عن الفرس والهند ، يعنى بصفة خاصة بما يدخل تحت عنوان السياسة المدنية .

ونقول : « وفلسفى عن اليونان » مع أننا نتكلم الآن عن الأخلاق قبل عصر الفلسفة ، لأن الفلسفة اليونانية لم تنتقل بالنقل والترجمة فقط أيام المأمون ، بل بطريق آداب الفرس وعلومهم ، و بالاختلاط بحملتها فى البلاد التى دخلت تحت حكم الإسلام قبل عصر الترجمة أيضاً .

ولعل من الطبيعى أن تتنوع مصادر الأخلاق عند العرب ؛ فإن الفارسى مثلا الذى يدخل فى الاسلام ليس من المعقول أن ينسى — حين

يترك دينه إلى دين الدولة الفتية الحاكمة — أنه من أمة عريقة فى المدنية والحضارة ؛ أمة لها ماضيها وعلمها وفلسفتها ، أمة إن غلبت على أمرها اليوم فالدنيا دول . لهذا كان يعتز بنفسه ونسبه ، وبما لأمته من علم وحكمة ، ومن هنا قول مهيار الديلمى :

قومى استولوا على الدهر فتى ... ومشوا فوق رءوس الحقب
وأبى كسرى علا إيوانه ... أين فى الناس أب مثل أبى !
قد قبست المجد من خير أب ... وقبست الدين من خير نبى
وضممت الخير من أطرافه ... سؤدد الفرس ودين العرب

وكان اعتزاز الفارسى — وأمثاله كذلك طبعاً — بنفسه ، وفخره بأمته ، وشعوره بالحاجة لرفع قدره بين الدولة التى ثلت عرش أمته — كان كل ذلك يدعوه إلى التمدح بآداب أمته وحكمتها ، وبث هذه الآداب وهذه الحكمة ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، ومن ثم ما زخرت به كتب الأدب القديمة أمثال : عيون الأخبار ، والعقد الفريد ، من حكمة الفرس وآداب الفرس .

واصنيع الفرس فى هذه الناحية مثيل فى أمة أخرى سبقتهم فى المدنية وفى ضياع المجد والعزة ، نعنى أمة اليهود . فقد عمل يهود مصر على تجلية دينهم واعتقاداتهم لليونان الذين كانوا يعاملونهم معاملة كلها احتقار

لينالوا احترامهم وتقديرهم [١] ولهذا قرأ « فيلون » التوراة باليونانية وشرحها بها ، ليبين لليونان أن فيها فلسفة أقدم من فلسفتهم وأسمى !

وسواء أصح هذا الذى تقدمنا به من تعليل شيوع آداب الأمة الفارسية وحكمتها بين العرب مع أنهم لم يقصدوا إلى ترجمتها ، أم لم يصح ، وكان لذلك أسباب وعوامل أخرى ، فإنه لا مراء فى أن هذه الآداب وهذه الحكمة كانت — كما قلنا — من مصادر التفكير الأخلاقى للمسلمين قبل عصر ترجمة الفلسفة اليونانية .

***

بعد هذا ، لندخل فى شىء من التفصيل ، بادئين بالقول بأن من يريد أن يتعرف التفكير الأخلاقى فى الفترة « موضوع الحديث » ، أى فى فجر الاسلام وضحاه حتى عرف المسلمون الفلسفة الاغريقية ؛ لابد له من التماس هذا فى كتب الأدب قبل كل شىء ، لأن المسلمين لم يعنوا بالأخلاق — كعلم من العلوم يفردونه بالبحث والتأليف — إلا بعد أن علوا ونهلوا من الفلسفة اليونانية ، وكانت كتب الأدب تعنى — فيما تعنى به — بالحكمة والحث عليها ، و بالأخلاق والدعوة لها .

وهذا كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة الدِّينَوَرِىّ المتوفى سنة

(١) « موك — Munk » أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية ص ٤٦٤ طبع باريس سنة ١٨٥٩ م .

٢٧٦ هـ يقول مؤلفه فى بعض ما يصفه به : فان هذا الكتاب وإن لم يكن فى القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام دال على معالى الأمور مرشد لكريم الأخلاق ، زاجر عن الدناءة ، ناه عن القبيح ، باعث على صواب الرأى وحسن التقدير (١) » .

وهذا الوصف كما يصلح لهذا الكتاب يصلح لغيره من عيون كتب الأدب التى هى مرآة ترينا أسلافنا الأماجد ، فى طباعهم وخلالهم وأخلاقهم وتفكيرهم .

وليس من قصدنا أن نتعرض هنا لكل ما عرفه العرب فى هذا العصر من علم الأخلاق ، بل القصد أن نذكر فى إيجاز كلمات نتبين منها ما كان للأخلاق من حظ فى تفكيرهم ، مركزين الكلام فى مسائل خاصة معدودة ، بعضها من الأخلاق وبعضها يتصل به اتصالا قريبا .

الطبع والأخلاق :

لقد عرف العرب وثاقة الرابطة بين الطبع والأخلاق ، وأن من الواجب لهذا أن يتخير المرء من يكون منبت ولده ، ولم ينسوا قول ذى الأصبع العَدْوانى :

كل امرىء راجع يوما لشيمته ... وإن تخالق أخلاقا إلى حين

(١) المقدمة ص ى

ولا قول الأعرابى وقد رأى بطش ذئب رباه بشاة له :

إذا كان الطباع طباع سوء فليس بنافع فيها الأديب

وبقول كُثيِّر :

ومن يبتدع ما ليس من سُوس نفسه يدعه ويغلبه على النفس خيمها (١)

ومعنى هذا أن الطبع يغلب التطبع ، أو على الأقل يحتاج ذو الطابع غير الكريم إلى كبير علاج لكسب الفضيلة والخلق الحسن .

وللنفس انفعالات فيجب الاحتراس من سيئها وعلاجها ، وغرائز السوء من طبيعة الإنسان كامنة فيها كون النار فى العود ، « إلا أن الرجل القوى إذا كابرها بالقمع لها كلما تطلعت ، لم يلبث أن يميتها حتى كأنها ليست فيه » (٢)

والمرء ليس عقلا فقط ، بل له مع هذا شهوات يدعوه هواه إلى إجابتها لسؤلها ، فليتذكر إذن — تذكر تأدب — قول حاتم طىء :

وإنك إن أعطيت بطنك سؤله وفرجك ، نالا منتهى الذم أجمعا

ولينتفع بقول « بُزُرْجمهر » من حكماء الفرس : « إذا اشتبه عليك أمران فلم تدر في أيهما الصواب ، فانظر إلى أقربهما إلى هواك فاجتنبه » (٣) .

---

(١) السوس والخيم : الأصل والطبيعة

(٢) الادب الكبير لابن المقفع

(٣) عيون الاخبار جـ ١ صـ ٣٧ .

وقد روى ذلك عنه ابن المقفع فى أدبه الكبير وفى أدبه الصغير (١) .

معرفة الخير والشر :

كما رأوا من الخير أن يعرف المرء الشر ليحذره ولا يقع فيه ؛ قيل لعمر بن الخطاب : « إن فلاناً لايعرف الشر » ، قال : ذلك أحرى أن يقع فيه » (٢) ، وقال عمرو بن العاص : « ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر ، إنما العاقل الذى يعرف خير الشرين » (٣) . ويعجبنى فيما يتصل بهذا قول زهير :

الستر دون الفاحشات ولا   يلقاك دون الخير من ستر

كأنه يريد أن يجعل استحياء المرء من أمر ورغبته فى ستره أمارة أنه شر .

وهذه النزعة العملية التى نلمسها مما تقدم جعلتهم يرون أن العلم بالخير والشر يطلب للعمل على وفقه وإلا فلا خير فيه . ولقد قالوا : « لولا العمل لم يطلب العلم » . وروى زياد عن مالك قال : « كن عالماً أو متعلماً وإياك والثالثة فانها مهلكة ، ولا تكون عالماً حتى تكون عاملا ، ولا تكون مؤمناً حتى تكون تقياً » (٣) .

---

(١) الاول : ٩٢ والثانى : ٢٣
(٢) العقد الفريد جـ ٢ : ٢٨
(٣) العقد الفريد جـ ١ : ٣٦٩

ولسنا نقول : إنهم مع حرصهم على طلب العلم للعمل تكلموا في أن الفضيلة العلم أو المعرفة فأثاروا فيما بينهم هذه النظرية التي أثارها سقراط في اليونان ؛ لكننا نقول : إن هذه القولة من مالك « لا تكون مؤمناً حتى تكون تقياً » ، ورأي المعتزلة في أن الإيمان قول مبني على يقين وعمل — يبيحان لنا أن نرى فيهما فهماً لعلاقة بين المعرفة والعلم وبين العمل ، هي علاقة العلة بالمعلول ، كما كان يرى سقراط

وإذا عرف المرء الخير من الشر ، وكان واجباً عليه أن يختار لنفسه ، كان لزاماً عليه كذلك أن يحاسب نفسه . على العاقل — كما يقول ابن المقفع — « مخاصمة نفسه ومحاسبتها ، والقضاء عليها والإثابة والتنكيل بها » . والمحاسبة تكون « عند الحول إذا حال ، والشهر إذا انقضى ، واليوم إذا ولى »[1] .

ونحن وإن كنا بسبيل رسم الخطوط فقط للتفكير الأخلاقي قبل عصر الفلسفة ، نرى خيراً أن نسوق قطعة من كلام ابن المقفع — الذي هو نسيج وحده معاني وأسلوبا — يتصل بحساب النفس كوسيلة لصلاحها؛ قال : « وعلى العاقل أن يحصي على نفسه مساويها في الدين وفي الأخلاق

(١) الأدب الصغير ١٥

وفى الآداب ، فيجمع ذلك كله فى صدره أو فى كتاب ، ثم يكثر عرضه على نفسه ويكلفها إصلاحه ، ويوظف ذلك عليها توظيفا من إصلاح الخلة والخلتين والخلال فى اليوم أو الجمعة أو الشهر ، فكلما أصلح شيئاً محاه ، وكلما نظر إلى محو استبشر ، وكلما نظر إلى ثابت اكتأب (١) »

الوسط والفضيلة :

وقد عرف العرب للتوسط فضيلته ، ووصوا به وأثنوا عليه ، مهتدين إلى ذلك بتجاربهم ، وبما جاء فى القرآن والحديث ، وبما عرفوه من حكم الفرس والهند (٢) . ففى القرآن « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » ، وفى الحديث أن الرسول الحكيم قال : « إن هذا الدين يسر وان يشاد الدين أحد إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا » (٣) . وكان يقال : « دين الله بين المقصر والغالى » (٤) .

وليس معنى هذا أنهم عرفوا التوسط نظرية من نظريات علم الأخلاق وبنوا عليه — كما فعل أرسطو — مذهبهم فى الفضيلة ، ، بل معناه أنهم أنهم أدركوا سوء مغبة التقصير والغلو ، وفضل التوسط والقصد ، فقنعوا

---

(١) الأدب الصغير ١٧

(٢) عيون الأخبار ج ١ : ٣٢٨ ، الأدب الصغير : ٥

(٣) رواه البخارى فى كتاب الأيمان

(٤) عيون الأخبار ج ١ : ٣٢٦ .

بما عرفوا ، وجعلوا التوسط خيراً يتواصون به دون تعمق فى البحث أو تفلسف .

الفضائل :

وقد عرفوا أصول الفضائل وفروعها ، ودعوا إليها وتمدحوا بها ، وأورثها الآباء الأبناء والأحفاد . عرفوا — فيما عرفوا منها — الشجاعة ، والعفو ، والحلم ، والتواضع ، والصبر ، وبعد الهمة ، وشرف النفس ، والحياء ، والصدق ، والعدل ، والوفاء ، والكرم ، والشكر ... إلى آخر ما عرفوا من كريم الأخلاق ، وحميد الخلال .

وكانوا يستوحون فى ذلك كله ، الدين : قرآنه وحديثه ، والأدب : جاهليه وإسلاميه ، والحكم القديمة : هندية وفارسية : والديانات السابقة : اليهودية والمسيحية .

أما القرآن والحديث فمن فضول القول ونافلته أن نأتى ببعض ماجاء فيهما خاصا بهذه الفضائل ونحوها ، لندلل على مبلغ تأثر المسلمين بهما فى هذه الناحية ؛ إلا أن هذا لايمنع من أن نسوق حديثا عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه فيه تنفير شديد عن الكذب ؛ روى مالك عن صفوان بن سليم قال : « قيل للنبى صلى الله عليه وسلم : أيكون المؤمن جبانا ؟ قال : نعم ، قال : أفيكون بخيلا ؟ قال : نعم ، قال :

أفيكون كذابا ؟ قال : لا [١] » . كما نسوق حديثا آخر يصح أن يكون دليلا على نزعة عملية تقيم للظروف والأحوال وزنا على خلاف ما كان يرى « عمانويل كانت » فيلسوف الواجب الألمانى المعروف ؛ قال الرسول : « لايصلح الكذب إلا فى ثلاثة مواضع : الحرب فإنها خدعة ، والرجل يصلح بين اثنين ، والرجل يرضى امرأته [٢] » .

أما المصادر الأخرى فنجد من الدلائل على التأثر بها فى هذه الناحية مانسوق بعضه على سبيل التمثيل لا الحصر ؛ فنى الحلم ودفع السيئة بالحسنة نجد المسيحية تجاوزت الحد حتى لتتهم بالدعوة الى العجز والاتضاع والمسكنة ، ونرى ابن عبد ربه يروى أن المسيح عليه السلام مر بقوم من اليهود « فقالوا له شراً ، فقال خيراً ، فقيل له : إنهم يقولون شراً وتقول لهم خيراً ! فقال : كل واحد ينفق مما عنده » [٣] .

وفى الكرم يذكر ابن عبد ربه أيضا أنه كان فيما أنزله الله على داود عليه السلام : « من يفعل الخير يجده عندى ، لايذهب العرف بينى وبين عبدى [٤] » . وإن الحطيئة نظر الى هذا حين قال :

من يفعل الخير لايعدم جوازيه   لايذهب العرف بين الله والناس

(١) هذا الحديث مرسل كما جاء فى الترغيب
(٢) عيون الأخبار ٢ : ٢٥ ، وقد رواه مسلم
(٣) العقد الفريد ١ : ٢٨٦
(٤) نفسه ١١٣

وفى التوراة — كما قيل — مكتوب « اشكر لمن أنعم عليك ، وأنعم على من شكرك »[١] .

وفى الصبر هاهو بن المقفع يرى أن الممدوح منه أن يكون المرء فى الضراء متجملا ، وللنفس غلوبا ، وللحزم مؤثراً ، وللهوى تاركا . . .[٢]

ولعل مما لاريب فيه الآن ما كان من أثر المسيحية — التى تدعو تعاليمها لرفض الدنيا والزهد فيها — فيما انتشر لدى المسلمين فى القرون الأولى من زهد بالغ ، وانصراف عن الدنيا . من أجل ذلك نجد هذا الأثر واضحاً فى الأصول من مراجع الأدب ، وغير الأدب من المؤلفات التى عنيت بتسجيل حالة العرب والمسلمين الاجتماعية والعلمية فى تلكم الأيام . ولقد كان لهذا الزهد أثر غير قليل فى توجيه التفكير فى حياة الإنسان العملية ، وفى صوغ هذه الحياة على نحو يؤدى — فى رأى من عنده تلك النزعة — إلى مايرجون من خير وسعادة . ومن السهل على من يريد بحث نشوء الزهد لدى المسلمين ، وتطوره للتصوف ، وتعرف عناصره الأولى ، أن يعرف مايرجع منها للاسلام وما يرجع للمسيحية قبله وربما للبوذية قبل الاثنين .

ولعل من الطريف أن نلاحظ أن حديث « لا رهبانية فى الاسلام »

---

(١) العقد الفريد ١٤٠

(٢) الأدب الكبير ٤٩

— سواء أكان صحيحاً أم موضوعاً — يدلنا على ما كان لنظام الرهبنة المسيحى من أثر على فريق من المسلمين الزهاد، احتذوه أو أرادوا احتذاءه فجاء الحديث منبها على أن هذا ليس من الاسلام. وأن نلاحظ كذلك أن الغزالى — كما سيأتى عندما نعرض للكلام عنه — كان، إذا أراد الحث على الزهد والتنفير من الدنيا، استعان — فيما يستعين — بشىء من أقوال المسيح، وببعض ماجاء فى الإنجيل.

ومهما يكن، فلسنا بسبيل بحث الزهد وعوامله وأصوله الأولى، وإنما همنا الآن بيان أن العرب والمسلمين عرفوه وتأثروا به فى سلوكهم الأخلاقى، قبل أن يعرفوا الفلسفة الإغريقية بترجمتها العربية. لقد كان من هؤلاء من احتذى — دون أن يعرف — إلى حد كبير مذهب الفيثاغوريين ومذهب الكلبيين وخلفائهم الرواقيين، فيما يتصل بجهاد النفس والشهوات ومحاولة كبتها، والإعراض عن اللذات ومحاربتها حربا لم يأمر به شارع أو رسول، واحتقار الدنيا وعدم اعتبارها أمراً يستحق الطلب والعناء.

يقول سفيان الثورى: «الزهد فى الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ ولا لبس الغليظ»[1]. وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الزهد فى الدنيا ماهو؟ فقال: «أما إنه ماهو بتحريم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن

---

(١) عيون الأخبار ٢ : ٣٥٦

الزهد فى الدنيا أن تكون بما فى يد الله أغنى منك بما فى يدك »(١).

وقيل للزهرى : ما الزهد ؟ قال : « أما إنه ليس تشعيث اللمة ولا قشف الهيئة ، ولكنه صرف النفس عن الشهوة »(٢).

على أن المسلمين فى ذلك العصر لم يكتفوا بالتأثر بهذا ونحوه ، بل منهم من بالغ وتأثر بالمسيح عليه السلام . لقد كان فيما يروى ابن قتيبة مما أوحى الله إليه : « ترج من الدنيا يوماً فيوماً ، وارض بالبلغة ، وليكفك منها الخشن . تذوق مذاقة ماقد خلا أين طعمه ! وما لم يأت أين لذته ! لو رأت عيناك ما أعددت لأوليائى لذاب قلبك وزهقت نفسك شوقا إليه »(٣).

ويذكرون أن عيسى عليه السلام خرج على أصحابه حافيا باكيا شعثاً مصفر اللون من الجوع ، يابس الشفتين من العطش ، طويل شعر الصدر والذراعين والساقين ؛ فقال : السلام عليكم يابنى إسرائيل ! أنا الذى أنزلت الدنيا منزلها ولا عجب ولا فخر ، أتدرون أين بيتى ؟ قالوا : أين بيتك ياروح الله ؟ قال : « بيتى المساجد ، وطيبى الماء ، وإدامى الجوع ، ودابتى رجلى ، وسراجى بالليل القمر ، وصلائى(٤) فى الشتاء

---

(١) العقد الفريد ج ٢ : ١١٢ ، والحديث فى الترمذى بلفظ مقارب

(٢) العقد ٢ : ١١٢ . واللمة بالكسر الشعر الذى يجاوز شحمة الأذن .

(٣) عيون الأخبار ٢ : ٢٦٧

(٤) الصلاء : الوقود أو النار العظيمة

مشارق الشمس ، وطعامي ماتيسر ، وفاكهتي وريحاني بقول الأرض ، ولباسي الصوف ، وشعاري الخوف ، وجلسائي الزمنى والمساكين ؛ أصبح وليس لي شيء ، وأمسي وليس لي شيء ، وأنا طيب النفس غني مكثر ، فمن أغنى وأربح مني »[١] !

المقياس الخلقي

وامل من الحق ، بعد ما رأينا في هاتين الفترتين من حياة العرب ، أن نقدر أنهم كانوا يقيسون الأعمال ليتبين الحسن منها والسيء إلى مقياس انتزعوه من مقومات حياتهم ؛ هو التقاليد النبيلة في الجاهلية ، وهدي القرآن ، والسنة النبوية في الإسلام .

ففي الجاهلية كانت العادات التي تنتقل من جيل إلى جيل ، والتقاليد التي سنّها لهم الآباء والأجداد ، تقوم مقام القانون الخلقي أو المقياس الذي به يعرف ما يحمد وما يذم من الأعمال . ولذلك نسمع المُجَيْر السَّلُولي ، بعد ما وصف نفسه بالعفة ورعاية حق الجار ، يقول :

كذلك هـذي آبائي قـديما   توارثه النِّجار عن النِّجار[٢]

ونسمع الآخر يقول :

---

(١) عيون الأخبار ج ٢ : ٢٦٩

(٢) النجار ، بكسر وضم النون ، الأصل

وينشأ ناشئ الفتيان منّا   على ما كان عوّده أبوه

ومن الحق أن العرب فى هذا الطور، شأنهم شأن غيرهم من الجماعات الأولى، كانوا فى نواحيهم التشريعية والأخلاقية يتساءلون عن سنة السادة وذوى الأحلام ويتأثرونها، ويعتبرونها ميزاناً يتميزون به الرشد من الغى، ولذلك لا يجد الباحث أمراً حسناً وجميلا إلا وله أصول ثابتة فى الأفكار والعادات والتقاليد والموروثة.

ولما جاء الاسلام وجدنا هذا المقياس لم يتغير فى صورته، بل الذى تغير فيه هو بعض مُحتواه أو بعض مادته. أى أنه فى تلك الفترة الأولى من حياة العرب فى ظل الاسلام، نري المقياس ما جاء به الدين من تقاليد نبيلة وسنة نبوية حكيمة، وقد يضيفون إلى هذا ما يرونه متفقاً، وروح الاسلام ومُثله العليا فى الأخلاق؛ من التقاليد الطيبة التى توارثها الأجداد، وحكمة الفرس والهند وبنى إسرائيل، وغيرُ هذا وذاك مما يكون حريًّا بالتأثر واتخاذه مقياساً للخير والشر من الأفعال. ومن ثم كان الشذوذ عن هذا بدعة وكان مذموماً، وكان ما نعرف من مجهود كثير من المؤلفين فى جمع هَدْى القرآن والرسول وآداب كثير من الأمم التى لها فى الحضارة عرق وأصل ممدود.

الغاية أو السعادة

هذا، ومهما اختلفت طرائق المسلمين فى الحياة وفهمهم لها، فقد

كانت الغاية العليا والسعادة التى ليس وراءها سعادة عندهم ، سعادة الآخرة وما وعد الله فى جناته ؛ كل لها يرجو ، وكل لها يعمل ، والكل قد اختار طريقه اليها ، بعد أن جعلها القرآن الغاية و بين لها السبل .

على أن ذلك لايمنع من أن يكون لهم غايات جزئية وأفهام ـ تناسب طباعهم و بيئاتهم ـ للذة والسرور ؛ قال قتيبة بن مسلم لحصين بن المنذر : ما السرور ؟ قال : امرأة حسناء ، ودار قوراء [١] ، وفرس مرتبط بالفناء . وقيل لضرار بن الحسين : ما السرور ؟ قال : لواء منشور ، وجلوس على السرير ، والسلام عليك أيها الأمير . وسئل عبد الملك بن الأهتم نفس السؤال فأجاب : رفع الأولياء ، وحط الأعداء ، وطول البقاء مع القدرة والنماء . وقال آخر :

أطيب الطيبات قتل الأعادى ... واختيال على متون الجياد
وأياد حبوتهن كريما ... إن عند الكريم تزكو الأيادى [٢]

هكذا نجد الأفهام تختلف فى فهم السرور واللذة ، كما اختلفت فيها مذاهب الإغريق ، وإن كانت هذه المسرات — التى دعوناها غايات جزئية — لاتخرج عن دائرة الخيرات الخارجية التى جعلها أرسطو شرطا للسعادة .

وبعد ،فاننا لاندعى أن ماقدمنا من آراء وأفكار ، تصل بالأخلاق من

(١) واسعة . (٢) كل هذه النقول عن عيون الأخبار ج ١ : ٢٥٨ .

قرب أو بعد ، كانت عامة للمفكرين جميعا من المسلمين قبل عصر نقل الفلسفة للغة العربية ، ولكننا أردنا أن نعطى القارىء صورة تقريبية لتفكير الأخلاق المسلمين فى المدة من فجر الإسلام الى اتصال المسلمين باليونان وغير اليونان بواسطة النقل و الترجمة ، ليكون ذلك - كما قلنا - كمقدمة لدراسة المذاهب الأخلاقية للفلاسفة المسلمين . ولعله وضح من هذه الصورة التى رسمنا خطوطها ، مبلغ تأثر المسلمين بما كان ذائعا لديهم ومعروفا عندهم من ثقافات الفرس والهند واليونان .

ونستطيع أن نلخص الحديث فى هذه المسألة بأن نقول : إن المسلمين قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية مترجمة لهم تأثروا فى تفكيرهم — فى الأخلاق وفى غير الأخلاق — بالقرآن والحديث ، والتوراة والأنجيل ، والأدب العربى وما فيه من حكم ، وبالثقافة اليونانيــة ، والفارسية والهندية . لقد كانت الفلسفة اليونانية قبل الاسلام منتشرة فى الأسكندرية والشام والعراق ، فدخلت فى ثنايا التفكير الاسلامى بحكم الاختلاط بسدنتها ، بل إن العرب عرف بعضهم ألوانا من هذه الثقافة فى الجاهلية كما يحدثنا ابن أبى أصيبعة فى ترجمة النضر ابن الحارث ابن كَلَدَةَ « أنه سافر البلاد أيضا كأبيه واجتمع مع الأفاضل والعلماء بمكة وغيرها ، وعاشر الأحبار والكهنة ، واشتغل وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر ، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء

الحكمة »[١] . وكذلك عرف المسلمون جانبا من الثقافة الفارسية — بما حملته فى طياتها من ثقافة الهند — بالاختلاط ونحوه من العوامل التى سهلت امتزاج الثقافات المختلفة وتأثر المسلمين بها .

***

وقبل أن ننتهى من هذا البحث يحسن أن نشير الى أن تأثر الأخلاق بالأدب الفارسي كان أكثر من تأثرها بالفلسفة اليونانية . ونعتقد أن من أقوى أسباب هذه الظاهرة مايراه الأستاذ أحمد أمين بك[٢] من أن أكثر حكم الفرس المصوغة فى كلمات قصار كانت أقرب للعقلية العربية من فلسفة اليونان التى تحتاج الى البحث التحليلى العميق ، وللعرب إلف بهذا النوع من الحكم الموجودة كثيرا فى الأدب العربى الخالص . وقد يكون من الحق أن نضيف لهذا السبب آخر من اتصال العرب والمسلمين بمصدر الثقافة الفارسية ، أعنى بممثليها ، فكان من السهل أن ينتقل الكثير منها مشافهة من جيل إلى جيل ، حتى إذا كان ابن المقفع ، وكتب بالعربية كتابيه الأدب الصغير والأدب الكبير ، كان تأثيرهما والتأثر بهما كبيرا . فقد سجل فيهما — وفى كليلة ودمنة — زبدة ما ثقفه من علم وفلسفة

---

(١) طبقات الأطباء ج ١ : ١٢٣ .

(٢) فجر الاسلام ١٤٠

عن الفرس واليونان والهند ، وما ابتكره عقله النافذ ، وما أمدته به تجاربه الواسعة الصحيحة (١) .

ولقد احتفل بذلك أيما احتفال فيقول فى أدبه الصغير : « وقد وضعت فى هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا فيها عون على عمارة القلوب ، وصقالها وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق (٢) » .

والناس الذين يعنيهم نابغة الفرس هم حكماء الفرس وحكماء الهند وفلاسفة اليونان الذين أورثونا نتائج تفكيرهم وثمار عقولهم « وكفونا كما يقول ـ مؤونة التجارب والفطن » (٣) ، فصار منتهى علم العالم أن يأخذ من علمهم ويقتدى بسيرتهم ، إذ كانوا لم يفتهم شىء من العلم والأدب والأخلاق (٤) .

كذلك كانت العقلية العربية فيما يتصل بالتفكير الأخلاقى عند غير المتكلمين قبل أن يتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، ويستفيدوا منها بعد نقلها إلى اللغة العربية . فلننظر الآن ماذا كان عند رجال الكلام .

---

(١) من الخير لمن يريد التوسع فى تعرف عناصر العقلية العربية أن يرجع إلى فجر الاسلام وضحى الاسلام للأستاذ احمد بك أمين .
(٢) الأدب الصغير : ١١ (٣) ، الأدب الكبير : ٢
(٤) الأدب الكبير ٢ — ٤

٣ — عند المتكلمين

من الحق أن نقول إن علم الكلام هو الباب الذى دخل منه المسلمون إلى الفلسفة اليونانية ، أو بعبارة أخرى إنه كان النافذة التى تسللت مكانها هذه الفلسفة إلى المسلمين ، وإذاً فان لنا أن ننتظر فى هذه الفترة تفكيرا أخلاقيا فيه كثير من النظر العقلى ، وفيه غير قليل من الفلسفة ، مما يجعل هذه الفترة حلقة بين العصر الأول الذى تحدثنا عنه وبين عصر الفلسفة والفلاسفة الذى سنتحدث عنه بعد هذه الكلمة .

لقد كان المعتزلة أبطال هذا التفكير فى هذه المرحلة ، فهم أول من أدخل فى مصادر العلم فى الناحية الأخلاقية والدينية بوجه عام عنصرا جديدا وهو العقل ، هذا العنصر الذى له قيمته وخطره فى الوصول إلى المعرفة ، والذى أحسن المعتزلة الأفادة عنه فيما خلقوا من مسائل أو مشاكل فى العقيدة والأخلاق ، والمسائل التى تكلم فيها المتكلمون وبخاصة المعتزلة وتتصل بالأخلاق ، يمكن أن تنحصر فى أمور هى :

١ — الشعور الأخلاقى وأنه كسبى أو فطرى .

٢ — الخير والشر وهل هما مطلقان أو نسبيان .

٣ — المسئولية الأخلاقية .

٤ — الفضيلة وهل هى العلم والمعرفة .

٥ — مذهبهم وهل هو واجبى أو غائى .

الشعور الأخلاقي

لم يجعل المتكلمون غير المعتزلة العقل هو الفيصل فى معرفة أن هذا النوع من الأفعال خير وأن هذا النوع الآخر شر ، بل كان مرجع ذلك عندهم الشرع وما يأمر به وينهى عنه ؛ فما أمر به خير وفضيلة ، وما نهى عنه شر ورذيلة ، وهذا ما يعرف فى تاريخ الأخلاق بمذهب السلطة الخارجية ، ويقابله مذهب السلطة الذاتية أو المذهب الطبيعى أو الفطرى الذى يرجع الأخلاق إلى العقل أو إلى الضمير .

ولما ظهر هؤلاء العلماء المفكرون الذين عرفوا بالمعتزلة ، أدخلوا العقل عنصرا جديدا فى المعرفة وفى الأخلاق ، وجعلوا إليه معرفة الخير والشر ، أى أنهم كانوا من أنصار المذهب الطبيعى أو الفطرى . وهذه المسألة الخلافية ، بين أهل السنة وبين المعتزلة ، هى ما عرفت فى تاريخ علم الكلام بمسألة الحسن والقبح .

يرى أهل السنة[1] أنه قبل ورود أمر الشارع ونهيه لا يكون شىء حسنا أو قبيحا ، واجبا أو حراما ، فضيلة أو رذيلة . وبعد ورود الشرع

---

(١) أهل السنة والجماعة هم الاشاعرة كما هو مشهور فى ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار ؛ أو الماتريدية على المشهور فى ديار ما وراء النهر ، و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند ، وبين الطائفتين خلاف فى بعض المسائل . ص ٦٠ من حاشية الخيالى على شرح عقائد النسفية .

تكتسب الأفعال هذه الصفة أو تلك ، و يصير بعضها حسنا و بعضها قبيحا ؛ وبهذا قال كثير من جلة العلماء الأعلام : مثل مالك والشافعىّ ، والثورى وأحمد بن حنبل ، وداود وأهل الظاهر . أما المعتزلة فقد هدوا بتفكيرهم إلى أن الله لم يمدنا بالعقل إلا ليكون لنا هاديا ومرشدا ، ولهذا فهو الطريق إلى معرفة الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة وما يجب أو يحظر فعله قبل أن يرد بذلك الشرع (١) .

ويريد أهل السنة بما ذهبوا إليه أن الأفعال الأنسانية ليست لها صفات ذاتية تقتضى أن تكون حسنه أو قبيحة ، بمعنى يستحق فاعلها الثواب أو العقاب ، بل إنه قد يحسن الشئ ويكون فضيلة شرعا ويقبح مثله ويكون رذيلة مع أنهما متساويان فى جميع الصفات النفسية ، وإذا فالحسن ما أثنى الشرع عليه والقبيح ما ذم الشرع على فعله ، وهذا الثناء أو الذم لايجعل للفعل صفة خاصة ذاتية يكون بها حسنا أو قبيحا ويستحق فاعله عليه ثوابا أو عقاباً . أما المعتزلة فردوا الحسن والقبيح إلى صفات ذاتية فى الأفعال يدرسها العقل من نفسه ، ولايجئ من الشرع متى أمر أو نهى .

وقد حرر هذه المسألة وجلا رأى كل من الطرفين سعد الدين

---

(١) أصول الدين للبغدادى المتوفى عام ٤٢٩ نشر مدرسة الالهيات بتركيا عام ١٩٢٨ م .

التفتازانى حين يقول : وقد اشتهر أن الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان ؛ وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص أو الملاءمة للغرض وعدمها ، فإن ذلك يدرك بالعقل و إن لم يرد به الشرع ، وإنما النزاع فى الحسن والقبح عند الله بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا . فعندنا (يريد أهل السنة) ذلك بمجرد الشرع ، أى ما ورد به الأمر فحسن وما نهي عنه فقبيح ، من غير أن يكون للفعل صفات تجعله حسناً أو قبيحاً فى ذاته ، حتى لو أمر الله بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس . وعند المعتزلة للأفعال صفات ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة فى حكم الله ، وهذه الصفات يدركها العقل (١) .

والفرق بين المذهبين كبير ؛ الأمر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح ، بمعنى أن الفعل أمر به فحَسُن ونُهى عنه فقبح ، وعندهم (المعتزلة) من مقتضياته ، بمعنى أنه حَسُن عقلا فأمر الله به وقبُح عقلا

---

(١) شرح المقاصد ، طبع الأستانة ، المجلد الثانى ص ١٠٩ — ١١٠ . ويرجع أيضا إلى الأربعين فى أصول الدين لمحمد بن عمر الرازي المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، طبع حيدر آباد ص ٢٤٦ ؛ ففيه تحرير دقيق للنزاع بين المذهبين . وإلى الشهرستانى فى الملل والنحل نشر الخانجى ج ١ ص ٥٣ وما بعدها .

فهى الله عنه ، فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته .

ومعنى هذا — كما يقول « جولد تسيهر » أن إرادة الله هي مقياس الخير والشر عند أهل السنة ، فلا يوجد ما هو خير عقلياً ولا ما هو شر عقلياً ؛ وعند المعتزلة مقياس الخير والشر هو العقل لا غير ، فهو الذى يقرر الخيرية والشرية ، وتكون إرادة الله مظهرة لصفة الفعل لا مثبتة صفة لم تكن له [1] .

الخير والشر مطلقان أو نسبيان

هذا ، والخير والشر ، سواء أدركا بالعقل أم بالشرع ، هما أمران إضافيان عند أهل السنة ، ما داما لا يرجعان إلى صفات ذاتية فى الأفعال لا تنفك عنها ، كما أن عملا قد يكون خيراً بالأضافة إلى شىء وشراً بالأضافة إلى شىء آخر [2] ، كما قد يكون خيراً فى زمن ، وغير خير فى زمن آخر ، ومن ثم كان النسخ شرعا . وهذا الرأى فى الخير والشر وأنهما نسبيان يذكرنا برأى « سبينوزا » فى المسألة نفسها [3] .

(١) العقيدة والشريعة فى الاسلام : Le Dogme et la Lai de l, Jslam ص ٨٥ .

(٢) نهاية الاقدام ص ٩٨ .

(٣) تاريخ لأخلاق الطبعة الثانية ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، وفيه رجعت إلى كتاب الأخلاق « Éthique » للفيلسوف « سبينوزا » نفسه .

أما فى رأى المعتزلة فيوجد خير مطلق ؛ كما يوجد شر مطلق ؛ ما دام هذا وذاك يرجعان إلى صفات الأفعال الذاتية التى يكشفها العقل ، والتى لا تتغير بالاعتبارات المختلفة [١] .

المسئولية الأخلاقية :

وكما اختلف الأشاعرة والمعتزلة فى الحسن والقبح أو فى مصدر الشعور الأخلاقى كما رأينا ، اختلفوا فى الإنسان : أهو حر فيما يعمل فيكون مسئولا ، أم ليس له الحرية فى عمل ما يشاء ؟ وهذا الخلاف شديد حتى إن المعتزلة جعلوا رأيهم فيه أصلا من الأصول التى لا يتم الاعتزال إلا بالقول بها .

لقد اتفق المعتزلة على أن الإنسان « خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقاباً » [٢] . ومنهم الجبائى وابنه أبو هاشم اللذان اتفقا « على القول بأثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعا ، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية إليه » [٣] . وهم (المعتزلة) يستندون فى رأيهم إلى أن التكليف والمسئولية يستلزمان قدرة الإنسان وحريته فيما يريد ويفعل ، وإلا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، وإلى أن الإنسان

---

(١) جولد تسيهر فى المرجع السابق نفسه ص ٨٥ .
(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .
(٣) نفسه ج ١ ص ٩٩ — ١٠٠ .

يحس من نفسه ماله من حرية فى أن يريد هذا أو ذاك من الأفعال ومن قدرة على تنفيذ ما يريد [1] . وهذا يشبه ما قال « كانت — Kant » عن حرية الإرادة التى جعلها من بدائه علم الأخلاق ومسلماته .

أما أهل السنة من المتكلمين فلهم فى هذه المسألة رأى لا يخرج فيما أرى عن الجبر ، الذى يذهب بالمسئولية فى رأى المعتزلة ، مهما تعملوا أو حاولوا التخفيف منه وصبغه بصبغة تخيل لبعض الناس أن الإنسان له قدر من الحرية فى أفعاله ، وإذاً يكون مسئولا !

الفضيلة المعرفة :

لقد كان أثمن تراث سقراط الفلسفى هاتين الحكمتين : « اعرف نفسك بنفسك » و « والفضيلة المعرفة » . وكان مما يريد بهذه أن من عرف أن هذا العمل خير فعله حتما ، وأن من عرف أن ذاك شر اجتنبه حتما ، ومعنى هذا أن العلم أو المعرفة تؤدى بلا شك إلى العمل ، فأن لم تنته بالعمل لم تكن معرفة حقة .

وليس من شأننا الآن تناول هذا الرأى بالبحث والنقد ، بل الذى نريد أن نقرره هو أن ذهاب المعتزلة إلى أن العمل من الايمان يومئ الى حكمة سقراط التى تذهب إلى أن الفضيلة المعرفة على النحو الذى فسرناها به .

---

(١) نهاية الاقدام ص ٧٩ ، ٨٣ — ٨٤ .

بيان حقيقة الأيمان من المسائل التى اشتجر فيها الخلاف بين علماء الكلام ، إلا أن ابن حزم يؤكد أن أصحاب الحديث والمعتزلة وجمهور أهل الإسلام ذهبوا إلى أن الإيمان هو معرفة الدين بالقلب ، والاقرار به باللسان والعمل بالجوارح ، وأن كل طاعة وعمل خير إيمان ، وأنه كلما ازداد الانسان خيراً ازداد إيمانه وكلما نقص نقص إيمانه .(١) وقد زاد المعتزلة على ذلك أنهم قرروا أن صاحب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافراً ، بل هو فى منزلة وسط بين المنزلتين : منزلة الايمان ومنزلة الكفر ، وجعلوا هذا أصلا من أصولهم التى لا يتم لأحد الاعتزال إلا متى قال بها جميعها .

والقول بأن العمل من الايمان يوحى إلىّ بأن الذين ذهبوا إليه طافت برءوسهم فكرة « أن الفضيلة المعرفة » حين جعلوا معرفة الدين لا تكون معرفة صحيحة إلا إذا كان معها أو منها العمل ، وأن من يؤمن بالله ورسله وما جاؤا به من تشاريع ثم لم يعمل وفق علمه يكون علمه زائفاً أو ناقصا غير يقينى ، وإلا لدفعه إلى العمل دفعا . وليس هذا إلا ماأراد واضع علم الأخلاق حين قرر أن الفضيلة المعرفة ، لأن الانسان العاقل الذى يريد لنفسه الخير يستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علما صحيحاً لاريب فيه . وهذه — كما يقول أفلاطون — حقائق قائمة على

(١) الفصل ، نشر الخانجى ، ج ٣ ص ١٨٨ — ١٨٩ ، ١٩١ .

أدلة من حديد وماس ، من يعلمها بأدلتها ومراميها يأتى الخير حتما .[١]

ولعل من الطريف هنا أن نشير إلى أن رأى المعتزلة فى الفاسق وأنه فى منزلة بين الايمان والكفر ، يشبه إلى حد كبير رأى أفلاطون حين حاول تصحيح موقف أستاذه سقراط فيما ذهب إليه . لقد زعم أفلاطون أنه يستطيع هذا التصحيح إذا قرر أن الآثم الذى يعلم الخير وينأى عنه إلى الشر لايكون علمه علما حقا ، بل إنه « ظن » لاعلم ، أى أنه فى منزلة بين العلم والجهل ولهذا وقع فى الاثم الأخلاقى .

هذا الإيضاح ، بجعل الظن منزلة بين العلم والجهل وجعل الآثم فى هذه المنزلة ، لايرد عن سقراط ما وجه إليه من نقد ، ولكن ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالمنزلة بين المنزلتين لايبعد عنه ؛ إذا لاحظنا أن كلا من الآثم أخلاقيا والفاسق دينيا فى منزلة وسط : الأول بين العلم والجهل ، والثانى بين الايمان والكفر ، وإذا لاحظنا أيضا أن كلا منهما لو علم حقا لما كان أحدهما آثما أخلاقيا ولما كان الآخر فاسقا دينيا .

المعتزلة من أنصار مذهب المنفعة العامة

يرى بعض من تناول الشيخ محمد عبده وآراءه الفلسفية والدينية

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢٠ .

بالبحث أنه فى ناحية الأخلاق يدخل مسألة المنفعة العامة ، التى أدخلها المعتزلة فى هذه الناحية لأول مرة [1] . وهذا حق بالنسبة إلى المعتزلة ، وبالنسبة إلى غيرهم من المتكلمين فيما أرى أيضا .

إن الاسلام ، باعتباره خاتم الأديان ، لم يأت لأسعاد الفرد بصفته فرداً يعيش وحده ، بل أتى للناس جميعا ، وقرر أنهم إخوة يجب أن يعمل بعضهم لخير بعض ، أو بعبارة أخرى يجب أن يكون الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها . والله ، جلت حكمته ، قد أمد الانسان بما ينير له السبيل ويساعده على الوصول لما خلق له ، وذلك بالعقل الهادى الأمين والرسل الهداة المصلحين الذين كان من تعليمهم جميعا هذه الحكمة : أحبب لغيرك ما تحب لنفسك .

إن المتكلمين وبخاصة المعتزلة ، كانوا متبصرين ؛ يقبلون كثيرا من الآلام — ويعتبرونها خيراً — إذا كانت وسيلة إلى خير ، ويرفضون خيرا قليلا فى سبيل خير كثير ، ويعملون على المنفعة العامة لمن يمكن أن ينالهم أثر ما يعملون . والأدلة على هذا كله ، على طرف الثمام لمن يريد ، ويجدها بأيسر السبل من يفهم روح مذاهب المتكلمين وبخاصة المعتزلة

---

(١) الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا و « ب . ميشيل B. Michel » فى مقدمة رسالة التوحيد المترجمة للفرنسية ص ٦٥ ، طبع باريس عام ١٩٢٥ .

الذين عرفوا بسعة الأفق وعمق التفكير .

***

والآن ، بعد هذه المقالة التى ربما تكون قد طالت ، نأخذ فى بحث المذاهب الأخلاقية للفلاسفة المسلمين ، مشيرين أولا فى مقالة ثانية إلى الحالة العامة فى العصور التى ظهر فيها هؤلاء الفلاسفة ، من ناحية السياسة والعلم والخلق والاجتماع .

المقالة الثانية

الحالة العامة في عصور الفلاسفة

لا غنى لنا عن دراسة سريعة للعصر الذى ظهر فيه الفلاسفة الذين نحن بسبيل دراسة مذاهبهم الأخلاقية[١] ؛ وليس هذا لأن الفيلسوف أو الأديب مثلا يكون دائما صورة لعصره ، بل لأنه لن يكون بمطلقاً بمنجاة من تأثره به ، ولأنه فى الغالب من الأمر يكون الانتاج العلمى فى نوعه وصبغته وطابعه ظاهرة تفسر بروح العصر ولونه والعوامل المختلفة التى تهيمن عليه وتسيره . نحن فى حاجة ماسة إذن لرسم صورة للأيام التى ظهر فيها مِسكويه والغزالى ، ومن إليهما من فلاسفة الأخلاق ومفكريها ، لنفهم العوامل التى وجهتهم ودفعتهم لما أثر عنهم من تراث فكرى ، ولنمثل لأنفسنا الروح التى كانت تسودهم وهم يفكرون ويكتبون .

ولأننا رأينا — قصدا فى القول — أن يكون بحثنا مقصوراً فى المشرق على مسكويه كممثل للأخلاق الفلسفية الصريحة ، وعلى الغزالى كممثل للأخلاق الفلسفية الدينية على ما اشتهر من أمره ، وعلى محيي الدين بن عربى فى الأندلس كممثل للأخلاق المبنية على التصوف . ولأننا سنذكر عند الكلام على ابن عربى كلمة خاصة عن عصره ، ولأن مسكويه والغزالى عاشا فى القرنين الرابع والخامس الهجرى — لهذا كله ، صار من

(١) رأيت من الخير إبقاء هذه المقالة ، وإن كان عالم وناقد كبير رأى الاستغناء عنها ، على أنى حذفت منها ما لا تمس إليه حاجة تجلية هذا العصر .

الضرورى أن يكون بحثنا فى هذه المقالة مقصوراً على الحالة فى القرنين الرابع والخامس .

وهذا البحث سيكون حتما موجزاً لا يتعدى كلمات : تختص أولاها بالخلافة والإدارة ، وثانيتها بالحالة العلمية ، وثالثها أو آخرها بالحالة الاجتماعية والخلقية ، لنخلص من بعدها إلى ما إليه قصدنا أولا وبالذات .

الخلافة والإدارة

مرت الدولة العباسية من ناحية القوة والضعف بأدوار مختلفة كان لخلفائها فى بعضها الكلمة العليا والحكم النافذ والجانب المرهوب ، وفى بعضها لم يكن لهم من الحكم والخلافة إلا الاسم والرسم ، أما السيادة الفعلية فكانت للمتغلبين عليهم من بنى بويه الديالمة (٣٣٤ — ٤٤٧) أو السلاجقة الأتراك (٤٤٧ — ٥٩٠) . وفى بعضها الآخر كانوا يسترجعون شيئاً من القوة الذاهبة والعز الذى ولى ، حتى انتهى أمرهم على أيدى التتار عام ٦٥٦ هـ كما هو معروف .

وقد كان اصطناع المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧) للأتراك : يتخذ منهم جنداً يستغنى به عن العرب والموالى من خراسان ، مؤذناً ببدء طور الضعف وزوال هيبة الخلفاء ، عندما أحس هؤلاء الغلمان الأتراك بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ، وأخذوا فى الاستئثار بالسلطان حتى تحكموا فى

الخلافة وأمورها والخلفاء وحياتهم ؛ وهل أدل على هذا من اجترائهم على الخلفاء بالخلع والقتل والمثلة ؟ مما يدل على أنهم صاروا فى تلكم الأيام فى منزلة من الذل والهوان لا يملك صاحبها لنفسه ضراً ولا نفعا .

وهذه المنزلة تجليها للباحث إجالة النظر فى بعض كتب التاريخ ؛ مثل الطبرى وصلته ، وابن الأثير ، ومروج الذهب ، والتنبيه والإشراف للمسعودى ، وحضارة المسلمين فى القرن الرابع الهجرى للمستشرق آدم متز وتعريب الأستاذ عبد الهادى أبى ريده ، وشذرات الذهب لابن العماد ، والمنتظم لابن الجوزى ، فليرجع اليها من يريد .

وقد كان لهذا الضعف فى الخلفاء ، ولهذه المنزلة التى انحطت اليها الخلافة ، الأثر المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأطراف ، فكان من ذلك غير قليل من الدويلات كالحمدانية بالجزيرة ، والسامانية فيما وراء النهر ؛ وفساد كبير فى الإدارة جر إليه ضعف ولاة الأمر الشرعيين وشراهة أصحاب السلطان المتغلبين . وهذا الفساد فى الإدارة نجد من عوامله ، فضلا عن ضياع هيبة الخلفاء ، ما كان من عدم مبالاة المتغلبين من أمراء بنى بويه ومن اليهم بالوزراء واستهتارهم بهم .

لقد كان الأمير معز الدولة البويهى يكثر سب وزرائه ، وكان ينال الوزير المهلبى — وهو من هو فى بيته وغنائه ! — من نخشه وشتمه مالا

صبر لأحد عليه ، بل كان يضربه بالمقرعة [١]

وثمة عيب آخر كان فاشيا ، وربما اعتبر بدع ذلك العصر ، نعنى به المصادرة والرشوة ؛ الأمير يصادر وزيره وهو حى أو بعد وفاته كما كان من معز الدولة مع وزيره المهلبى المذكور وجماعة من أصحابه [٢] ، والخليفة إذا وجد فى نفسه شيئا من القوة يصادر وزيره متى عزله ؛ والوزير يصادر من دونه ، حتى ليقول الوزير ابن الفرات : « تأملت ماصار إلى السلطان من مالى فكان عشرة آلاف ألف دينار ، وحسبت ما أخذت من الحسين بن عبد الله الجوهرى فكان مثل ذلك » [٣] . وقد صار الأمر فيما بعد عندهم طبيعيا ؛ فالعامل يصادر الرعية ، والوزير يصادر العمال ، والخليفة يصادر الوزراء وغيرهم حتى أنشئوا للمصادرة ديوانا خاصا بين دواوين الحكومة إذ عدت من أبواب دخلها ، ويعرفها الخلفاء ولا ينكرونها ويرونها عارا وإثما مبيقا .

ويجب أن نضيف لهذا عيباً آخر يتصل به وهو كثرة التولية والعزل تبعاً لمبلغ مايقدم للوزير من رشوة . ولعل من المثل لهذا محمد بن عبيد الله الخاقانى الذى وزر للمقتدر مدة سنتين فكان يعين للعمل الواحد عمالا كثيرين برشا تصل اليه منهم ، وبلغ من فوضاه واستهتاره أن اجتمع فى

(١) آدم متز ج ١ س ٣٩ عن تجارب الأمم لمسكويه .
(٢) متز ج ١ س ٤٠ عن ابن الأثير ٨ : ٣٩٨ .
(٣) جورجى زيدان تاريخ التمدن ج ٤ س ١٨٠ وما بعدها .

خان واحد بالعراق سبعة نفر كلهم قد تولوا مدينة واحدة ؛ كما اجتمع خمسة آخرون بالموصل تقلدوا جميعهم منصبا واحداً . وهنالك لم يملكوا إلا أن يتشاركوا مابذلوا فى سبيل التقليد[١]

وكان من الطبيعى ، والأمر كما ذكرنا ، أن يكثر الجور والفتن ، وأن ينشط اللصوص وقطاع الطريق ، وأن يشتد الغلاء ويشعر الناس شعوراً واضحاً بالحرج والضيق ؛ فأبو عبد الله البريدى وزير المتقى لله والمتوفى سنة ٣٣٣ هـ كان ظلوماً عسوفاً ، ومن أعظم أسباب الغلاء ببغداد لأنه صادر الناس واستنزف الأموال ، واغتصب التجار وابتلاهم بظلم لم يسمع بمثله حتى بلغ كُرُّ الحنطة ٣١٦ ديناراً[٢] .

ولهذه الكوارث وأمثالها نجد المسعودى يشكو لله « من انقطاع السبيل وفساد الطريق ، وانفراد كل رئيس وتغلبه على الصقع الذى هو فيه . . . ولم يزل الإسلام مستظهراً إلى هذا الوقت فتداعت دعائمه ووهى أسه ، وهى سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة فى خلافة أبى إسحاق إبراهيم

(١) متز ج ١ ص ١٦٣ . ويذكرا بن الطقطقى ، فى كتابه الفخرى فى الآداب السلطانية ص ١٩٨ ، أن المنصب كان نظارة الكوفة وأن الذين اجتمعوا لهذا المنصب كانوا تسعة عشر وتولاه منهم باتفاقهم آخرهم عهداً بالوزير .

(٢) شذرات الذهب ج ٢ ص ٣٣٣ ، والكر بوزن قفل ستون قفيزاً . والقفيز ثمانية مكاكيك ، والمكوك صاع ونصف . وفى الافصاح المكوك نصف الويبة .

المتقى لله أمير المؤمنين ، والله المستعان على ما نحن فيه »[١] .

وقد لطف الله بالمسعودى فقبضه قبل أن يحل بالإسلام وأهله ما حل بعده لما اشتغل كل بنفسه وأهمل المرافق العامة ومصالح الدولة جميعاً فكثر الخارجون والمتغلبون . ومن هؤلاء الباطنية الذين كثروا عام ٤٩٤ هـ بالعراق والجبل وزعيمهم الحسن بن صباح ، فملكوا القلاع وقطعوا السبيل ، وأتوا كل منكر ، وهكذا استفحل أمرهم لاشتغال أولاد ملكشاه السلجوقى المتسلطين على الدولة حينذاك بأنفسهم[٢]

ومن المؤكد أن مما زاد الطين بلة الفتن الدامية التى كانت تقوم كثيراً بين أهل السنة و بين الشيعة أو الرافضة ، أو بين الحنابلة و بين من يخالفونهم فى الرأى أو يحيدون عن الطريق السوى و يجاهرون بعصيان الله وتعدى حدوده . ولو أن الخلافة كانت قوية ، والإدارة كانت حازمة رشيدة ، لما روع المسلمون بكثير من هذه الفتن التى كثيراً ما كانت لاتخبو نارها إلا لتعود أشد مما كانت ضراماً واشتعالا .

الحالة الاجتماعية والخلقية :

هذه الحياة السياسية والإدارية المضطربة الفاسدة إلى حد كبير ، إن

---

(١) آدم متز جـ ١ صـ ٧ عن مروج الذهب كما قال . وقد استوعبنا أخبار المتقى كما ذكرها المسعودى فلم نجد هذا النقل فى الطبعة التى فى أيدينا .

(٢) شذرات الذهب جـ ١ صـ ٤٠٠

لم نقل إلى أكبر الحدود ، لا يمكن أن تكون عنها حياة اجتماعية وخلقية قارة طيبة ، إذ لا يستقيم الظل والعود أعوج كما يقولون . لقد ضل رجالات الدولة الطريق ، وتنكبوا الصراط السوى فقلدهم الناس ، وضعف الدين وأثره ، وتقلص ظل العدل والأمن ، فكان الكيد والدس والرياء والنفاق ، والتدابر والتقاطع وما إلى ذلك من سيء الخلال بين الخاصة والعامة ، وغدت الفضيلة مهيضة الجناح ، قليلة النصراء ، والمجون والدعارة لها أتباع ونصراء كثر حتى بين الطائفة التى كان يجب أن يكون لها من الدين شكيمة وعقال !

الحياة الإجتماعية والأخلاقية كانت منحطة إذن فى هذا العصر الذى نتكلم فيه ، أى عصر الفلسفة والفلاسفة ؛ وإذا أردنا الاستشهاد بما وعاه التاريخ من الأمارات والدلائل ، وجدنا مكان القول ذا سعة ، فلنكتف بجزء عن كل وبقليل عن كثير .

١ — الخلفاء — إلا من عصم الله — لا يرون بأساً فى الشرب بين المغنين والندماء ؛ وقد قتل المتوكل وهو فى مجلس من مجالس شربه ، وقد سكر كما يذكر المسعودى سكراً شديداً (١) . والمعتمد كان كما يحدثنا هذا المؤرخ نفسه مشغوفا بالطرب ، والغالب عليه المعاقرة وأنواع اللهو والملاهى ؛ ولقد طلب فى بعض مجالسه من نديم من ندمائه أن يصف له الرقص

(١) مروج الذهب ج ١ ص ٦٩

وأنواعه ، وشمائل الرقاص ، والصفة المحمودة منه ، فأجابه إجابة العارف المجرب الخبير (١) .

٢ — والمهتدى بالله المتوفى سنة ٢٥٦ هـ ولم يستكمل من عمره الأربعين عاما كان له من لقبه أكبر نصيب ، لكنه لذلك كان غريباً فى بيئته ثقيلا على الناس . لقد حرم الشراب ، ونهى عن القيان ، وأظهر العدل ، ولم يترك أداء الجمعة فى المسجد الجامع ، وكان يخطب الناس ويؤمهم ، فثقلت — كما يقول مؤرخنا — وطأته على العامة والخاصة بحمله إياهم على الطريق الواضحة ، فاستطالوا خلافته ، وسئموا أيامه ، وعملوا الحيلة عليه حتى قتلوه (٢) .

٣ — والخليفة القاهر لا يبالى أن يجمع إلى اللهو والشرب الحيلة والمكر فى الوصول إلى ما يريد . يذكر ابن الأثير أن القاهر فى عام ٣٢١ هـ أمر بتحريم الغناء والخمر وسائر الأنبذة ، وبيبيع الجوارى المغنيات على أنهن سواذج لا يعرفن الغناء ، ثم أمر من يشترى له كل حاذقة فى صنعة الغناء ، فاشترى منهن ما أراد بأرخص الأثمان ، والسبب فى هذا أنه كان مولعاً بالغناء والسماع ، فجعل ذلك طريقاً إلى تحصيل غرضه

(١) مروج الذهب ص ١٥٧ ، ١٦٢
(٢) نفسه ج ٤ ص ١٢٤

رخيصاً [١] ! ولعل عذره فى هذا الاحتيال أن الأتراك المتغلبين على الخلافة لم يدعوا له من الدنيا وأسبابها ما يجد به السبيل لتحصيل لهوه ولذته !

٤ — ولم يكن هذا الفساد وضعف الدين ، وانحلال الخلق مقصوراً على العلية من القوم ، بل نكاد نجزم بأنه كان داء استشرى فى جسم الأمة جميعاً مما جعل بعض رجال الدين المتطرفين ينتدبون أنفسهم لمقاومته. يروى ابن الأثير أيضاً أن الحنابلة هبوا عام ٣٢٣ ﻫ لمطاردة المنكر فى بغداد ، حتى صاروا يكبسون دور القواد والعامة فإن وجدوا نبيذاً أراقوه ، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء [٢]. ومن المعلوم أنهم لم يثوروا بالعنف هذه المرة وحدها ، بل ثاروا مرات ومرات .

٥ — ذكر ابن العماد فى تاريخه بمناسبة وفاة أبى القاسم على بن محمد القاضى عام ٣٤٢ ﻫ أنه كان فى جملة الفقهاء والقضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى — فى دولة بنى بويه — ويجتمعون عنده فى الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة والتبسط فى القصف والخلاعة ، وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها ، وكذلك كان المهلبى . فإذا تكامل الأنس وطاب المجلس ، ولذ السماع ، وأخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، فإذا

---

(١) تاريخ ابن الأثير جـ ٨ صـ ٢٠٤

(٢) تاريخ الكامل جـ ٨ صـ ٢٢٩

أصبحوا عادوا كعادتهم فى التوقر والتحفظ بأبهة القضاء ، وحشمة المشايخ والكبراء [١] .

تلك مثل يتصل أكثرها حقاً بالخلفاء والوزراء ومن اليهم من علية القوم ، ولكن بإضافتها إلى المثل الأخرى التى تدل على الدس والكيد والخديعة — المليئة بها كتب الأدب والتاريخ — يكون لنا صورة قريبة من الواقع عن الحياة الاجتماعية والخلقية فى هذا العصر « موضوع الحديث » ، ولاسيما إذا لاحظنا ماسبق أن ذكرنا من أن المهتدى سئمه الخاصة والعامة لما أراد حمل الناس على الجادة والصراط المستقيم ، وأن النفوس ميالة بطبائعها إلى السوء ، وهى أسرع إلى التقليد فى الشر منها إلى التقليد فى الخير ، وبخاصة إذا كان المقلَّد كبير المركز عظيم الخطر ، كخليفة أو أمير أو وزير أو قاض أو فقيه ، والأمر أوضح من أن يخفى .

ولعمرى إنه لحق ماجاء فى وصف الدكتور طه حسين بك للحياة الخلقية فى أيام صاحبه فيلسوف المعرة ، وهى بين دفتى عصرنا الذى نتحدث عنه ، إذ يقول [٢] : « ومن أتقن درس الآداب فى ذلك العصر عرف مابين أخلاقه وبين الفضيلة من الأمد البعيد ؛ فلست ترى فى هذه الآداب خلقاً أظهر ولا خلة أحلى من الدعارة والمجون ، ولولا أننا نؤثر الحرص

---

(١) شذرات الذهب جـ ٢ صـ ٣٦٣

(٢) ذكرى أبى العلاء الطبعة الثانية صـ ٨٤

على الآداب العامة لنقلنا من الأدلة على ذلك ما فيه مقنع لمن شك أو ارتاب ، ولكن يتيمة الدهر للثعالبي تغنينا عن ذلك فليرجع إليها من أراد » (١) .

ونحن نوصي بالرجوع أيضاً إلى كتاب مثالب الوزيرين — ابن العميد وابن عباد — لأبي حيان التوحيدي ، ليعلم عن خبير وشاهد عيان مبلغ الأدب والأخلاق في ذلك العصر .

الحالة العلمية :

إذا رأينا ضعف الخلافة ، وفساد الإدارة وما يتصل بهما من العوامل الأخرى، جر إلى ضعف الأخلاق واضطراب الحياة الاجتماعية — لارتباط هذا بذاك — فلا يصح أن نفهم الأمر كذلك فيما يتصل بالحياة العلمية ، بل بالعكس كان ضعف الخلفاء ، وضياع سلطانهم ببغداد ، وظهور كثير من الدويلات في جسم المملكة الإسلامية ، عاملا قوياً في في ازدهار العلم ، ومعاضدة العلماء في تلكم الأيام .

حقيقة لقد كان ذلك العصر أزهى العصور علما ، وكثر فيه النبغة في كل علم وفن ، ونهض فيه المسلمون ومن أظلهم الإسلام برايته العلوم

(١) وربما كان مما يعنيه الدكتور مما احتوته يتيمة الدهر قصيدة كلها فحش وفجور ومجون لأبي القاسم الواساني جـ ١ صـ ٢٧٤ ، وقطعة صغيرة كذلك لأبي بكر الخوارزمي جـ ٤ صـ ١٤٦

والفلسفة الإغريقية ، ومزجوها بالدين والثقافة الإسلامية ، فكان من هذا كله مايعرف فى تاريخ الفكر بالفلسفة الإسلامية ، ويكفى أن يجيل من يريد نظره فى فهرست ابن النديم ، وتاريخ الحكماء للقفطى ، وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، وتاريخ بغداد للخطيب ، وغيرها من كتب التراجم كشذرات الذهب لابن العماد ، ليعلم أى عصر كان ذلك العصر فى العلم والعلماء .

والسبب فى هذا واضح سهل التماسه ومعرفته ؛ ذلك أن الدولة العباسية عرف خلفاؤها بتشجيع العلم على اختلاف ألوانه حتى النظر الحر والفلسفة ، ولما جاء المتوكل ونهى عن النظر ، وحجر على أصحاب المقالات ، صادف هذا الانقلاب فى السياسة العلمية ابتداء ضعف سلطان الخلفاء ، ثم تلاه ظهور دويلات فى رقعة المملكة الإسلامية فى مراكز متعددة تابعة لأمراء يحبون العلم والتفكير ويشجعون عليهما ؛ من هذه الدويلات الدولة الحمدانية (٣١٧ — ٣٩٤) بحلب وفى كنفها نبغ الفارابى ، والسامانية بخراسان (٢٦١ — ٣٨٩) وما وراء النهر وقد عاش فى ظلها ابن سينا شطراً من عمره ، والبويهية بالعراق وفارس وفى رعايتها ظهر مسكويه .

وكانت تجزئة الدولة هكذا من حسن حظ العلم والعلماء والمفكرين والفلاسفة من ناحيتين : الأولى أن أولئك الأمراء كانوا يتنافسون فى

العلم وتشجيع أهله ، وتزيين بلاطهم ، بل وتقوية نفوذهم بالعلماء والأدباء النابغين ، يجتذبونهم إليهم ويخطبون معوناتهم العلمية والأدبية ؛ والثانية أن هؤلاء العلماء والمفكرين كانوا يجدون حماة من أمراء تلك الممالك كما كان من الفارابى وسيف الدولة الحمدانى ، وكانوا إذا خشى أحدهم على نفسه أميراً من الأمراء انتقل عنه إلى غيره كما كان من ابن سينا (١) .

هذا التنافس فى العلم ومعاضدة العلماء نجد له بسهولة ويسر مُثلا كثيرة مما زخرت به الكتب التى عنيت بتأريخ الحالة العلميـة فى ذلك العصر .

نرى أولا فى هذا السبيل عضد الدولة ابن بويه يجرى الرزق على الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ومن إليهم من العلماء ، ويفرد من داره جزءاً للخاصة والفلاسفة يجتمعون فيه آمنين أذى الرعاع والسفهاء ؛ ولهذا يشيد مِسكويه بذكره (٢) . والوزير ابن العميد المتوفى سنة ٣٦٠ هـ كان أيضا من أنصار العلم والفلسفة ، حتى أن مسكويه — وكان خازنا لدار كتبه — يرى أنه كان علامة فى المنطق والفلسفة وبخاصة الإلهية ، حتى

---

(١) يرجع إلى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٥ — ٦ وإلى المستشرق «مونك» فى كتابه مزيج من الفلسفات اليهودية والعربية ص ٣٥٤ ، وإلى البارون « كارادى فو » فى كتابه ابن سينا ص ١٣٩ — ١٤٠

(٢) ابن الأثير ج ٨ ص ٥١٨ عن متز ج ١ ص ٤٦

لم يجسر أحد فى زمانه أن يدعيها فى حضرته إلا أن يكون مستفيداً [١]، وبلغ من تقدير ابن العميد لمكتبته أنه لما نهب داره بالري قوم من الغزاة لم يفكر إلا فى دار كتبه ، ولم يُفرخ رُوعهُ إلا لما أعلمه مسكويه أنه احتال لها فسلمت من النهب ، وكانت كثيرة فيها من كل علم ، وتحمل على مائة وقر [٢] ، لأن سائر الخزائن — كما قال ابن العميد نفسه — يوجد منها عوض ، أما هذه فهى التى لاعوض منها [٣] . ومعروف خبر استفادة ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ من مكتبة نوح بن منصور السامانى الغنية بأمهات الكتب فى الفلسفة وغيرها [٤] .

وبجانب دور الكتب التى كان يعنى بها ، ويتنافس فيها الأمراء وأتباعهم وعدد غير قليل من الأسر الكبيرة التى عرفت بالعلم ، نجد أنه فى العصر الرابع بدأ يظهر نوع جديد من المؤسسات العلمية فى دور العلم التي كانت تزيد على خزانات الكتب أن بها من العلماء من يقرأ ويفيد المترددين عليها ، وربما أصاب المحتاج من روادها من الرزق ما يسهل له العلم وطلبه .

من هذه المؤسسات نجد دارين أنشأهما أحد حاشية عضد الدولة :

---

(١) متز جـ ١ صـ ١٧٨

(٢) حمل وزنا ومعنى .

(٣) تجارب الأمم لمسكويه جـ ٦ صـ ٢٨٦ وما بعدها عن متز جـ ١ صـ ٢٩٠

(٤) ابن أبي أصيبعة جـ ٧ صـ ١٧٢

واحدة فى مدينة رامَهُرمز على شاطئ بحر فارس ، والأخرى بالبصرة [١] .
وفى عام ٣٨٣ ﻫ أسس أبو نصر سابور بن أردشير وزير بنى بويه دارا أخرى فى الكرخ غربى بغداد [٢] . ولا ننسى هنا المدرسة النظامية التى بناها ببغداد نظام الملك وزير طُغْرُلبك السَّلْجُوقى ، وهى التى درس فيها كثير من الأعلام ، منهم إمام الحرمين الجُوَيْنى ، وأبو حامد الغزالى .

على أن هذا العصر لم يخل طبعا ممن يتعصب على الحكمة والعلوم النظرية والفلسفية ومن يشتغل بها ، وقد بسطنا الكلام فى هذا فى المقالات التى نشرتها مجلة الأزهر عام ١٣٦١ ﻫ ، فلا حاجة إذن للإطالة بذكر شىء مما نشر . إنما نذكر هنا مثالا واحدا لم نذكره هناك ، وهو أن الصاحب بن عباد المتوفى عام ٣٨٥ وزير بنى بويه بالرى ، كان على شهرته بالأدب والعلم متعصبا شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فيها ، ولعل هذا كان من أسباب فساد الحال بينه وبين أبى حيان التوحيدى صاحب المقابسات وغيرها وأحد أعيان القرن الرابع فى العلوم النظرية [٣] .
ومن الطريف ذكره بمناسبة تعصب الصاحب على الحكمة والمعنيين بها أن السلطان محمود بن سبكتكين لما ورد الرى استخرج من دار كتب

---

(١) متز ج ١ ص ٢٩٣
(٢) المنتظم لابن الجوزى ج ٢ ص ١٧٢
(٣) متز ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٣

الصاحب كل ما كان فى علم الـكلام وأمر بحرقه [١] .

من أجل هذا ونحوه من العوامل المشجعة على العلم والميسرة لسبله ، حفظ لنا التاريخ أسماء كثيرين من النبغة الذين ظهروا فى ميادين العلوم المختلفة .

نجد فى هذا العصر المعلم الثانى الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ؛ وأبا الفرج الأصبهاني صاحب الأغانى المتوفى سنة ٣٥٦ ؛ وأبا نصر الطوسى شيخ الصوفية وصاحب كتاب اللمع فى التصوف المتوفى عام ٣٧٨ ؛ وأبا الحسين بن سمعون الامام القدوة الناطق بالحكمة الواعظ البغدادى المتوفى سنة ٣٨٧ ، ومن كلامه : « رأيت المعاصى نذالة ، فتركتها مروءة ، فاستحالت ديانة » [٢] ؛ والقاضى أبا بكر الباقلانى أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الامام الأشعرى — كما يقول ابن تيمية ؛ والمتوفى سنة ٤٠٣ ، والقاضى عبد الجبار الهمدانى شيخ الاعتزال المتوفى سنة ٤١٥ ؛ والشيخ الرئيس ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ ؛ وأقضى القضاة أبا الحسن الماوردى صاحب كتاب أدب الدنيا والدين ، وكان إماما فى الفقـه والأصول والتفسير ، والمتوفى سنة ٤٥٠ .

كما نجد أبا بكر الخطيب البغدادى الحافظ أحد الأئمة الأعلام وصاحب

---

(١) الارشاد لياقوت عن متز ١ ص ٢٩٠

(٢) شذرات الذهب جـ ٣ ص ١٢٥

تاريخ بغداد المتوفى سنة ٤٦٣ هـ؛ وعبد الكريم القُشيرى صاحب الرسالة المعروفة فى التصوف المتوفى سنة ٤٦٥ ، وكان — كما يذكر السخاوى — مفسراً محدثا ، فقيها متكلما أصولياً ، لسان عصره وسيد وقته ؛ وإمام الحرمين أبا المعالى الجوينى أحد الأئمة الأعلام وشيخ الغزالى المتوفى عام ٤٧٨ ، وكان يحضر درسه كل يوم نحو ثلثمائة من الطلبة وأولاد الصدور ؛ وأبا زكريا الخطيب التبريزي شيخ بغداد فى الأدب المتوفى سنة ٥٠٢ ؛ والكيَا الهرّاسىّ — والكيا معناه الكبير بالفارسية — شيخ الشافعية ببغداد وأحد الذين تفقهوا على إمام الحرمين ودرسوا بالنظامية ، وقد توفى سنة ٥٠٤ ؛ وأبا الحسين الراغب الإصفهانى صاحب كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة ، وهو أحد المصادر التى رجع اليها الغزالى ، ونقل منها كثيراً فى الأخلاق ، وقد توفى فى رأس المائة الخامسة ؛ وأبا الوفاء على ابن عقيل البغدادى شيخ الحنابلة وصاحب التصانيف التى منها كتاب الفنون الذى يزيد على أربعمائة مجلد فى الوعظ والتفسير والفقه والأصول والنحو واللغة والشعر والتاريخ والحكايات ، وفيه مناظراته ومجالسه التى وقعت له ، وخواطره ونتائج فكره ، وقد توفى سنة ٥١٣ هـ .

إلى هنا نقف فى عرض أسماء من نبغوا من علمائنا الأماجد نبوغاً تنقطع دونه الرقاب ، ولا نزال نعيش فى فضل ما بقى من آثاره وتراثه[١]

---

(١) رجعنا فى هذا العرض السريع إلى كتب التراجم وبخاصة إلى وفيات الأعيان لابن خلكان ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى .

ومنه نعلم -- وما عرضناه قل من كثر يعجز العادّ — أن عصر الفلسفة في المشرق الذي نبغ فيه مِسكويه والغزالي اللذان سنفردهما كليهما بمقالة خاصة ، كان أزهى عصور العلم في التاريخ الاسلامي ، وأنه كان عصر فتن ودسائس من رجالات الدولة والأمراء ومن يليهم بعضهم لبعض ، وعصراً انحطت فيه الحالة الاجتماعية والخلقية فكان فيه للهو والدعارة والمجون نصيب غير صغير .

وسنرى عند الكلام على فلاسفة الأخلاقيين مقدار تأثر كل منهم بالعصر الذي ظهر فيه ، ليبين مقدار ما أفاده منه ، بعد أن نعلم مبلغ ما كسبه من علم اليونان الأقدمين وفلسفتهم . ولنبدأ البحث بالحديث عن مِسكويه

المقالة الثالثة

مسكويه

أبو على أحمد بن محمد مسكويه من فلاسفة الاسلام الذين جمعوا بين ثقافة الإغريق وثقافة الاسلام ، وضموا طرفاً من حكمة الروم والهند إلى حكمة العرب والفرس .

ونقول « مسكويه » ، ونحن نعلم أن بعض المؤرخين جعله « ابن مسكويه » ، لأننا تبينا أن هذا هو الصحيح على ما نعتقد فى اسمه [1] .

حقيقة ، لقد سماه « ابن مسكويه » كل من البيهقى فى تتمة صوان الحكمة ، وشمس الدين الشَّهْرُزُورى فى نزهة الأرواح [2] . ولكن فريقاً من المؤرخين المعاصرين له وآخرين غيرهم جعلوه « مسكويه » . منهم أبو حيان التوحيدى فى كتابه الامتاع والمؤانسة وكتابه مثالب الوزيرين [3] . والثعالبى فى يتيمة الدهر ، وياقوت فى معجم الأدباء [4] . والقِفطى فى أخبار الحكماء ، وابن أبى أُصَيبعة فى طبقات الأطباء [5] ، وأخيراً صاحب كشف الظنون .

ومهما يكن ، فالأمر هين وليس بذى خطر ، إلا أننا نذكر أن

---

(١) هدينا إلى هذا الرأى بعد طبع الكتاب الطبعة الأولى ، ولا عاب فى الرجوع إلى الصواب بعد تبينه .

(٢) نسخة مصورة بمكتبة الجامعة .

(٣) الأمتاع ، نشر الأستاذ السندوبى ، ص ٦٠ ، ٩٠

(٤) معجم الادباء جـ ٥ ص ٥

(٥) جـ ١ ص ٢٤٥

صاحب معجم الأدباء زاد فى ترجمته أنه كان مجوسياً ثم أسلم[١] وتابعه فى هذا الأستاذ جورجى زيدان فى كتابه تاريخ الآداب العربية . ونحن نظن ظنا يقرب من اليقين أن هـذا بعيد التصديق ، لأنه ربما لايتأتى لحديث عهد بالاسلام أن يكون كما كان فيلسوفنا فى فهمه للاسلام ، وانتفاعه به فى مذهبه فى الأخلاق انتفاعا كبيراً . ولعل الصحيح أن جده هو الذى انتقل من المجوسية إلى الاسلام .

ومهما يكن فقد عاش فى عهد الدولة البويهية ونشأ فى كنفها وتحت رعايتها فى الخدمة بين الوزراء والأمراء . وقد ولد بالرى سنة ٣٣٠ هـ ؛ وجذبته بغداد فيمن جذبت من طلاب الشهرة والعيش الرفيع ، حيث أسعفه الجد والأدب والعلم بالاتصال بالوزير المهلبى — الحسن بن محمد الأزدى ومن ذرية المهلب بن أبى صفرة وهو وزير معز الدولة بن بويه — حوالى سنة ٣٤٨ هـ فعمل له ككاتم لسره ، ثم عاد بعد وفاة الوزير سنة سنة ٣٥٢ هـ الى الرى ليحظى لدى الوزير ابن العميد و يصير أميناً لخزانة كتبه ومختصاً كما يقول ياقوت[٢]

وقد ظل معه حتى توفى الوزير سنة ٣٦٠ هـ ، فكان لابنه الوزير أبى الفتح كما كان لأبيه إلى أن ضرب الدهر ضرباته وتنكر لأبى الفتح وانتهى الأمر بسجنه سنة ٣٦٦ هـ ، فاتصل بخدمة عضد الدولة بن بويه

(١) المعجم ج ٥ ص ١٠

(٢) المعجم ص ٧

خازناً لكتبه ، وصار كما يقول القفطى لديه مأموناً وعنده أثيراً [١] .
وهكذا ظل ينتقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو ملك فى دولة بنى بويه ، حتى مات بأصبهان عام ٤٢١ هـ ، وقد انتقل اليها بعد أن أحس أن الموت يدنو منه رويدا رويدا .

هذا هو مسكويه فى حياته العملية . أما عصره فقد قدمنا ما فيه الكفاية لتعرفه ، إنما نشير هنا إلى أن انحطاط الأخلاق الخاصة والعامة قد بلغ فى هذا العصر درجة تجعل الوزير المهلبى ، ومن كان يسمر معه وينادمه من الرجال الذين يجب الوقار لمناصبهم الدينية الرسمية ، يكون منهم ما سبق ذكره فى مجالس اللهو الفاجر الخليع .

واليك صورة أخرى تؤيد حكمنا على هذا العصر يحدثنا بها أبو منصور الثعالبى : « إذ يذكر أنه كان فى مجلس مع الوزير المهلبى نفسه فاستدعى — يريد الوزير — دنا للوقت وخماراً من الدير وريحانا من الحانة ، واقترح غناء من الماخور ، وأخذنا فى فن من الانخلاع عجيب ، بطريق من الاسترسال رحيب [٢] » . ويقول الثعالبى فى قصيدة له فى وصف هذا المجلس :

فكان الذى لولا الحياء أذعته   ولا خير فى عيش الفتى إن تسترا

---

(١) أخبار الحكماء ص ٢١٧
(٢) اليتيمة جـ ٣ ص ١٣

وأخيرا ينتهى فى وصف هذا المجلس الآثم بقوله : « ولم نزل نشرب الراح إلى أن باح الصباح بسره ، وقام كل منا يتعسر — لعله يتعثر — فى سكره »(١).

ولم يك سوء هذا العصر مقصورا على ما اشتمل من مجون نال نيلا شديدا من العامة والخاصة ، بل كان كذلك عصر كيد ودس ، وهذا أمر طبيعى لحياة كلها تنازع على النفوذ والبقاء بين العناصر والطبقات المختلفة كما سبق أن أشرنا إليه .

لهذا نجد البديع الهمذانى يكتب لفيلسوفنا رسالة يقول فيها دافعاً عن نفسه كيد الوشاة : « فليعلم الشيخ الفاضل أن فى كبد الأعداء منى جمرة ، وأن فى أولاد الزنا عندنا كثرة ، فصاراهم نار يشبونها ، أو عقرب يدبّبونها ، أو مكيدة يطلبونها(٢) » . ومسكويه عرف حلو هذا العصر ومره ، وذاق سعادته وشقاءه ، مثل كل أعيان هذا العصر ورجالاته ، كما يعلم ذلك من الوقوف على ترجمته وتاريخه .

وأخيراً نرى من الخير ونحن نتكلم عن مسكويه الرجل والفيلسوف ، أن نذكر — قبل الدخول فى فلسفته الأخلاقية — عهده الذى عاهد نفسه والله عليه ، لنلمح أى رجل كان هو فى هذه الناحية العملية . هذا

(١) المصدر نفسه ص ١٤

(٢) ياقوت ج ٥ ص ١٣

العهد ذكر ياقوت فى معجمه قطعة منه[١] ، ورواه أبو حيان فى مقابساته[٢] . وجهد الأستاذ حسن السندوبى ناشرها فأصلح ما اعتراه من تحريف وأكمل إحدى الروايتين من الأخرى ؛ لهذا نعتمد عليه فى إثباته ، وهو :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما عاهد عليه الله فلان بن فلان[٣] وهو يومئذ آمن فى سربه ، معافى فى جسمه ، عنده قوت يومه ، لا تدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن ، فلا يوالى مخلوقا ، ولا يستجلب منفعة من الناس ، ولا يستدفع مضرتهم . عاهده على أن يجاهد نفسه ، ويتفقد أمره ما استطاع ، فيعفّ ويشجع ويحكم[٤] ؛ وعلامة عفته أن يقتصد فى مآرب بدنه ، حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك حروءته ؛ وعلامة شجاعته أن يحارب دواعى نفسه الذميمة ، حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب فى غير موضعه ؛ وعلامة حكمته أن يستبصر فى أعتقاداته ، حتى لا يفوته بقدر طاقته شىء من العلوم والمعارف الصالحة ، ليصلح أولا نفسه ويهذبها ؛ ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التى هى العدالة . وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ، ويجتهد فى القيام بها والعمل بموجبها ، وهى خمسة عشر بابا :

---

(١) جـ ٥ صـ ١٧ — ١٩

(٢) صـ ٣٢٢ — ٣٢٦

(٣) فى ياقوت : أحمد بن محمد .

(٤) لعلها من حكم بضم الكاف إذا صار حكيماً .

« إيثار الخير على الشر فى الأفعال ، والحق على الباطل فى الاعتقادات ، والصدق على الكذب فى الأقوال ؛ وذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختيار دائما ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه ؛ والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها ؛ وحفظ المواعيد حتى أنجزها ، وأول ذلك ما بيني وبين الله عز وجل ؛ وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ؛ ومحبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك ؛ والصمت فى أوقات حركات النفس للكلام ، حتى يستشار فيه العقل ؛ وحفظ الحال التى تحصل بشىء بشىء ، حتى تصير ملكة ولا تفسد بالاسترسال ؛ والإقدام على كل ما كان صوابا ؛ والإشفاق على الزمان الذى هو العمر ليستعمل فى المهم دون غيره ، وترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغى ؛ وترك الدنية [١] ؛ وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد ، لئلا يشتغل بمقابلتهم [٢] والانفعال لهم ؛ وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة ؛ وذكر المرض وقت الصحة ، والهم وقت السرور ، والرضى عند الغضب ، ليقل الطغى والبغى ؛ وقوة الأمل ، وحسن الرجاء ، والثقة بالله تعالى ، وصرف جميع البال اليه .

« فإذا يسر الله إصلاح نفسه بما جاهد عليه ، تفرغ بعد ذلك إلى

---

(١) فى ياقوت : التوانى .

(٢) فى ياقوت : بمقاتلتهم .

إصلاح غيره . وعلامة ذلك ألا يبخل على أحد بنصيحة ، ولا يمنع أحداً رتبة يستحقها ، ولا يستبد دون الأخيار بما يتسع له . فاذا أكمل له ذلك ، ورفع عنه العوائق والموانع ، وبلغه ما فى نفسه من هذه الفضائل — ليصير بها من أوليائه الفائزين وأنصاره الغالبين ، وعباده الآمنين ، الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون — فقد استجاب له بحمده إلى كل مادعاه به ، ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ماوكله إلى جوده من إعطائه مالا يحسن أن يرغب فيه ، وإعاذته مما لا يحسن أن يستعيذ منه ، وهو حسبه وعليه توكله ، ولا قوة إلا به » .

ذلك هو عهد مسكويه ، ومنه نلمح بوضوح طابع مذهبه فى الأخلاق وسماته ، الذى أراد به السعادة لنفسه ولمن يسعده جَدّه بالأخذ به .

هذا وقد كان من الطبيعى ، وقد اطلع فيلسوفنا على ثقافات عصره المتنوعة ، أن يختار من كلّ خير مافيها ، وأن يحاول التوفيق بين مايختار منها . من أجل ذلك نراه من الفلاسفة الذين سادتهم نزعة الاختيار والتوفيق ، هذه النزعة التى نراها ظاهرة فى كل كتاباته ، والتى لا يحاول هو إخفاءها بل يعلن بها فى مناسبات مختلفة ، وهذه فضيلة نحمده عليها ؛ وبجانب هذه النزعة نجد نزعات أخرى تغلب عليه وتطبع تفكيره ومذهبه ؛ فهو اجتماعى يرى لعوامل كثيرة أن المرء لايمكن أن يحيا ويعيش وحده ؛ وهو عملى لا يكتب فى الأخلاق ليسجل آراءه فى نظرياته ، بل

يكتب وهدفه الوصول عملياً لتعوّد الأخلاق الفاضلة والتخلق بها ؛ ومن ثم نراه يرسم الخطط ويعنى بالتفاصيل ليصل بقارئه وخرّيجه(١) إلى الهدف الذى يريد .

هذه النزعات ستتجلى واضحة فى أثناء دراستنا لمذهبه وآرائه فى أمهات مسائلِ الأخلاق ، نعنى مسألتى الفضيلة والسعادة . إلا أن من اللازم أن نمهد لذلك بما ذكره عن الخلق والنفس وقواها ، وما يتصل بذلك ، مما يعتبر مقدمات يجب التعرض لها أولاً قبل الكلام على المسائل التى هى بيت القصيد.

الخلق

يبدأ مسكويه بتعريف الخلق بأنه « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية » . وهذه الحال منها ما يكون طبيعياً كالذى تسوقه فطرته ومزاجه للبذل أو الامساك ، أو الجبن أو الشجاعة ، ونحو هذه الخلال ؛ ومنها ما يرجع للعادة والمرانة كالذى يتعود الصدق فى القول والشجاعة فى العمل ، ويستمر على ما تعود حتى يصير له خلقاً راسخاً. ومهما يكن ، فالذى فطر على نحو معين يدعو إلى كذا من الأفعال، لا يتعذر عليه أن يغير مما فطر عليه ، لأن الرأي الذى انحاز اليه أبو على

(١) خرجه فى الادب فتخرج وهو خريج .

بحق هو أننا قابلون للتخلق بالأخلاق المختلفة إما بسرعة أو ببطء ؛ يشهد لذلك الواقع وملاحظة انتقال الصبي الناشىء من حال لحال تبعاً للبيئة التي تحوطه ولنوع التربية التي يتلقاها ، ولأن الرأى الذى يقول بأن من له خلق طبيعى لا ينتقل عنه ، يؤدى إلى إبطال قوة التمييز والعقل ، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على مايتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جداً(١) ، وليس من الضرورى أن نقول إن الشرائع كلها تعضد هذا الرأى ؛ وإلا لم تكن ، ولم تكن النبوات .

مسكويه يتعرض بعد هذا لتفاصيل تبينَ فيها عدم استقرار فكره ورأيه ؛ إنه بعد أن أكد قابليتنا لمختلف الأخلاق ، ومن هنا كانت الحاجة إلى الشرائع والتأديبات ، نراه يزيف قول الرواقيين الذين رأوا أن الناس خلقوا أخياراً بالطبع ثم تعمل البيئة عملها فيتحول بعضهم للشر، ويتبعه بتزييف الرأى المقابل(٢) ثم يحكى رأى جالينوس الذى يذهب إلى أن من الناس الخيِّر بالطبع الذين لا ينتقلون للشر وهم قليلون ، والشرير بالطبع الذين لا ينتقلون للخير وهم كثيرون ، والمتوسطين بين هذين الضربين ، وهؤلاء ينتقلون للشر أو الخير حسب البيئة التي ينشئون

---

(١) تهذيب الأخلاق ص ٢٥

(٢) نفسه ص ٢٦

فيها(١)، وأخيراً يتعرض لرأى أرسطو وهو أن كل خلق يمكن تغييره فلا يكون إذن شىء منه بالطبع(٢).

والآن نتساءل : مارأيه الخاص ، بعد أن عالج المسألة كما يفعل أرسطو بعرض الآراء التى فيها ومناقشتها ؛ هل هو يوافق جالينوس ؟ كيف ، وهذا يرى أن بعض الأخلاق لا يمكن تغييرها فى بعض الناس فتكون الشرائع والتأديبات لاجدوى منها لهم ، وهى العامة التى ينال خيرها الناس جميعاً ؟ هل هو مع أرسطو فى أن كل خلق يمكن تغييره ؟ ربما كان الأمر كذلك ، ولكنا كنا فى حاجة لشىء من الدقة وتحديد الرأى فيما يذهب اليه ، ولعل فى تقويته استدلال أرسطو مايدل على أنه معه .

على أنه لا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى ما قد يُظن أنه وقع فيه من تناقض ، أو على الأقل مايشبهه ، فى أثناء عرضه للآراء فى الخلق ؛ لقد جعل أولا من الخلق ضربا يكون طبيعياً من أصل المزاج ، ثم ذكر وهو بصدد بحث قابلية الانسان أوعدم قابليته للانتقال من خلق لآخر ، أن كل خلق يمكن تغييره وإذن فلا شىء بالطبع . كيف العمل بهذا الكلام الذى قد يشعر بعدم الاستقرار فى الفكر والتناقض فى الرأى ؟ بادىء بدء لا يمكن أن نجعل أبا على إلامع القائلين بقبول الأخلاق للتغير،

(١) تهذيب الأخلاق صـ ٢٦ ، ٢٧

(٢) نفسه صـ ٢٧ ، ٢٨

ومن هنا كانت الحاجة للشرائع وجدوى النصائح وصنوف الآداب ، وإذن فلا مناص من التأول فيما قرره أولا من أن الحال النفسى الذى هو الخلق منه ضرب طبيعى وآخر يستفاد بالمرانة والعادة . هذا التأول يكون فيما نرى بأن نفهم من أن هذا الحال قد يكون طبيعياً من أصل المزاج ، أنه قد يكون مناسباً لفطرة المرء ومزاجه الذى خلق عليه ، فيكون من السهل صدور الأفعال التى تناسبه وتتسق معه ؛ لا أنه يكون فطرة فطر المرء عليها لا يستطيع منها فكاكا ولا لها تغييراً ، ولا لما يصدر عنها من أعمال انتقالا . وخاصة أن المزاج ليس من ماهية الانسان حتى لايتغير ، بل هو حالة للجسم نتيجة عوامل مختلفة وخاضعة للارادة ، فيتغير إذاً بفعل التربية . بذلك يتفق صدر الكلام وعجزه ، ويزول عنه مايشتم منه بادىء الرأى من تناقض .

النفس وقواها

الطريق لتحصيل الخلق الفاضل الذى تنشأ عنه الأفعال الجميلة هو — كما يقول مسكويه نفسه — أن نعرف أولا نفوسنا : ما هى ، وما قواها وملكاتها ، وغاياتها التى فيها كمالها (١) .

فى النفس لم يشذ عن رأى سقراط وأفلاطون وأرسطو فى أنها ليست

(١) تهذيب ص ٢

جسما ولا جزءاً منه ولا عرضاً له ؛ لأنها لا تتغير ولا تستحيل كما تتغير وتستحيل الأجسام ، كما أنها تقبل جميع الصور حاملة لها ، بينما الأعراض محمولة أبداً موجودة فى غيرها لا قوام لها بذاتها .

ومن ناحية أخرى ، فالجسم بأمزجته المختلفة يتشوق لأفعال تناسبه ، هذه الأفعال لا نجد بينها و بين ما تتشوق إليه النفس من أفعال أخرى مناسبة أو شبها .

تشوق النفس إذن إلى ما ليس من طباع البدن من علوم مختلفة ، وحرصها على طلب هذه العلوم و إيثارها ، وانصرافها عن اللذات الجسمية ، دليل على أنها من جوهر غير جوهر الجسم(١) .

والأمر كذلك فى بيان قوى النفس وملكاتها ؛ نراه يغترف من معين علم النفس عند الإغريق ، و بعبارة أدق عند افلاطون . للنفس ثلاث قوى ، واحدة بها الفكر والنظر فى حقائق الأمور ، وأخرى بها ما يتصل بالغضب والشجاعة من الأفعال ، وثالثة وهى القوة الشهوية يكون عنها ضروب اللذات الحسية وما يتصل بها . وهذه القوى الثلاث متعارضة متباينة ، وقوى احداها تكون على حساب الأخريين(٢) . وعوامل القوة والضعف ترجع إلى المزاج والجبلة أحياناً ، وإلى العادة

---

(١) تهذيب ص ٥ والفوز الأصغر ص ٣٢ — ٣٥

(٢) تهذيب ص ١٢ — ١٣

وصنوف التأديبات أحياناً أخرى . وسنعرف فيما يأتى أى هـذه القوى يجب أن يعلو ويكون له السلطان .

وأخيراً نجىء من التمهيد إلى ما يصح أن يكون غاية للنفس بها كمالها . غاية كل كائن يجب أن تتفق ومنزلته من الموجودات وما يتميز به من خواص . والإنسان بجسده يشارك الحيوان فى الإحساس وطلب الغذاء وسائر متع الجسم ولذاته . ومن البديهي أن هذه الغاية لا يمكن أن تكون هذه اللذات لأن الحيوانات تشركه فيها ، بل هى بها أنسب ولها أطلب وعليها أقدر ؛ لا سيما وأن الاستمتاع بأية لذة من لذات الجسم له حد محدود إن تجاوزه المرء انقلبت اللذة ألماً ، وعاد الأمر قبيحاً غير مقبول أو مستساغ ، سواء فى ذلك لذة الأكل وغيرها من لذات الجسم أياً كان لونها .

بقى بعد هذا فى الإنسان عقله وتفكيره الذى اختص به وصار لأجله نوعا متفرداً عن الحيوان ؛ فلا مناص إذن من أن تكون غاية الإنسان التى تليق به كإنسان ، والتى بها سعادته ، هى فى صدور الأفعال الإنسانية عنه حسب تمييزه ورويته[١] ، وفى طلب الفضيلة الخاصة به ، أعنى العلوم والمعارف ، مع عدم الإذعان لرغبات الجسم .

---

(١) تهذيب ص ١١

للنفس كما تبينا ثلاث قوى ، كل قوة منها قد يسوء أو يحسن استعمالها تبعاً لبواعث وعوامل مختلفة ؛ فقد تجنح نحو الإفراط وقد تهبط نحو التفريط فيكون ذلك شراً ورذيلة ، وقد تكون معتدلة وسطاً لا إلى الإفراط ولا إلى التفريط ، فيكون ذلك خيراً وفضيلة . إذن فللنفس ثلاث فضائل رئيسية بعدد هذه القوى تنتظم كل فضيلة منها فضائل جزئية أخرى تعود إليها ، ثم باعتدال هذه الفضائل وانسجامها فيما بينها تكون فضيلة أخرى هي كمال الفضائل الثلاث السابقات . « فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع ، وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة »(١) . وهذه الفضائل أوساط بين أطراف هي الرذائل التي تكتنفها . هذا الوسط الذي يكوّن الفضيلة يظهر من كلام مسكويه أنه ليس الوسط الحقيقي الذي نجده في الحساب مثلا ، هو هدف صعب إصابته ، كما أن التمسك به دائماً أصعب ؛ إنه وسط يختلف باختلاف الأفراد ، ويعرف بالإضافة إلى الطرفين اللذين يحيطان به .

على أن مما يعرض للخاطر ويتطلب البحث ونحن نتكلم عن الفضيلة وأنها وسط ، أن بعض الفضائل قد يزيد عن الوسط ، وبعضها قد ينزل عنه ، ويكون الخير في ذلك كله ، فكيف هذا وقد قلنا إن الفضيلة وسط بين

---

(١) تهذيب ص ١٣

طرفين التجاوز عنه ذميم ؟ مثلا إعطاء الغير حقه واقتضاء المرء الحق منه هو العدل الوسط بين الظلم والانظلام ، وتنازل المرء عن بعض حقه للغير هو تفضل محمود ومشكور ، وربما كان خيراً من العدل المجرد ، مع أنه يزيد عن الوسط والزيادة عنه كالنقصان خروج عن الفضيلة كما قيل ! هنا نجد مسكويه لا يُرْتج عليه فى الإجابة ؛ إنه يرى التفضل لم يخرج عن شرط العدالة التى هى وسط بين طرفيها المعلومين ، غاية الأمر أنه احتياط حازم من صاحبه ليأمن التقصير ويصيب الوسط ، وبخاصة أن الهيئة النفسانية التى يصدر عنها التفضل هى نفسها الهيئة التى تصدر عنها العدالة(١) .

وهكذا يجيب فيلسوفنا ، وأعتقد أنه لم يصب المحز : قد يكون التفضل احتياطاً فيما يشتبه فيه العدل ، أما فى الأمور التى هى كمسائل الحساب فى دقتها وضبطها ، أو التى هى من قبيل الحساب ، كشريكين ربحا مائة من الجنيهات فرضى أحدهما أن يأخذ لنفسه أربعين فقط ، فلا أدرى كيف ولماذا يكون الاحتياط ؟

لعل لنا من كلام مسكويه إجابة أخرى أدنى للصواب ، وإن لم يرد أن تكون إجابة أخرى ؛ لقد ذكر فى هذا الموضع ، أن الوسط فى كلا الطرفين من الأخلاق ليس على وتيرة واحدة ؛ فنى البذل الزيادة عن

---

(١) التهذيب ١٠٨ — ١٠٩

الوسط إذا لم تصل للتبذير خير من النقصان فيه ، وفى العفة النقصان عن الوسط أفضل من الزيادة أخذاً بالحزم فى الناحيتين (١) ، وهكذا كثير من الفضائل الأخرى . فلماذا لا يكون الأمر كذلك فى التفضل مهما كان لونه ومكانه ؟

ويرى الأستاذ يوسف كرم بحق ، فى نقده العلمى الذى نشره المقتطف ، أن حل هذا الأشكال يسير إذا لاحظنا أن التفضل أو الزيادة عن وسط العدالة بالمعنى الأرسطوطالى هو الوسط بالإضافة إلى فضيلة أخرى داخلة فى العدالة بالمعنى الافلاطونى ، وهى الإحسان الملحوظ فى التفضل . وإذاً لا يكون صحيحاً ما سبق أن قرره مسكويه ، من أن الهيئة النفسية التى يصدر عنها التفضل هى الهيئة التى تصدر عنها العدالة .

هذا ، والعدالة ليست فى الحقيقة جزءاً من الفضيلة العامة ؛ إنها الفضيلة كلها إذ كانت الفضائل الأخرى ليست بدونها شيئاً مذكوراً ، وضدها وهو الجور ليس جزءاً من الرذيلة بل هو الرذيلة كلها .

وإذا كان للعدالة هذا المكان ، فمتى سعد الإنسان بها وازدانت بها نفسه أشرقت لأنها جمعت فضائل النفس كلها ، وبذلك تؤدى أفعالها الخاصة بها على أفضل وجه ، ويصير بها الإنسان أقرب ما يكون من الله (٢) .

---

(١) التهذيب ص ١٠٨

(٢) نفسه ص ١٠٤

" ولم يفت أبا على التفرقة بين تلك الفضائل العادية وبين الفضيلة الفلسفية ، فقد رأى أن هناك — بجانب هذه الفضائل الأخلاقية — فضيلة أخرى للنفس هى بها أشبه وأنسب ، أعنى التشوق للمعارف والعلوم وطلبها كما تقدمت الإشارة لذلك ، لأن تمام النفس (أى الناطقة) هو بالاستكمال بالعلوم والاتحاد بالعقل الفعال[١] ".

بقى لنتخلص من الكلام على الفضيلة — لا على الفضائل — أن نعرف رأيه فى الفضيلة وأنها المعرفة بالمعنى الذى يريد سقراط ؛ هل يوافق سقراط ، أو أن له فى المسألة رأيا آخر ؟

يضع مسكويه المسألة هكذا : إذا كانت العدالة فعلا اختياريا يجلب الحمد من الناس ، فهل الجور كذلك فعل اختيارى يقصد به الجائر الرذيلة والمذمة لنفسه مع أنه من القبيح الشنيع أن يظن ذلك من العاقل عن روية واختيار ؟ يروى مسكويه عن فريق من الحكماء أن إرادة الإنسان لما يضره غير ممكن ، فان فعل شيئا من ذلك كأن يسىء الاختيار أضر نفسه من حيث يريد النفع لها . ومثال ذلك : الحاسد الذى يضر نفسه معتقداً نفعا بالخلاص من المحسود وأذاه[٢] . هذه الاجابة فيما نعتقد تجعلنا فى حل من أن نرى فيمن تقدموا بها أن الفضيلة المعرفة عندهم ، فالرذيلة

---

(١) التهذيب ص ٨ والفوز الأصغر ص ٤٢

(٢) نفسه ص ١٠٦ — ١٠٧ .

ليست إلا جهلا وسوء اختيار وخطأ فى الرأى والحساب .

هناك إجابة أخرى تقدم بها مسكويه ، ورأى أنها أشد إقناعا من الأولى ؛ هذه الاجابة : هى أنه لا ينكر من المرء وله قوى مختلفة أن تصدر عنه أفعال مختلفة كذلك ، وقد يخالف بعضها العقل ؛ وإذن فقد يقع الشر الأخلاق من المرء عن إرادة وعلم ؛ فالغضوب إذا أخذه الغضب عمل ما لا يرضاه وهو ساكن هادىء ، وصاحب الشهوة إذا جمحت به أقدم على ما ينكره متى هدأت سورتها ، وفى هذه الحالات وما يماثلها يستخدم الآثم عقله فى تنفيذ ما يريد ، بدل استشارته (أى العقل) ، والنزول على حكمه وترك القيادة له . ومن أجل ذلك نرى هذا الآثم إذا زالت عنه الغمرة ندم على ما قدم ، وتعجب من نفسه وإقدامها على ما فعل .

هذه الاجابة وإن كانت أوضحت كيف يقدم العاقل على ما يعده العقل وبالا وشرا ، هى كالأولى توحى للمرء بأن من يراها يؤمن بأن الفضيلة المعرفة كأصحاب الجواب الأول . ولهذا يقول مسكويه بعد أن تقدم بها : « ولذلك نجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك فصار من الغضب إلى الرضا ومن السكر إلى الإفاقة ، تعجب من نفسه وقال : ليت شعرى كيف اخترت تلك الأفعال القبيحة ! ويلحقه الندم . وإنما ذلك لأن القوة التى تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه فى تلك الحال صالحا له جميلا به ... فاذا سكن وراجع عقله رأى قبح ذلك الفعل وفساده »[1] .

---

(١) ص ١٠٧ تهذيب .

على أن فيلسوفنا أبان عن رأيه فى وضوح وصراحة لا يحتملان الشك ؛ إنه يرى أن الأشياء التى تحب ، منها اللذيذ ، ومنها النافع ومنها الخير ، وأن من الناس من لا يعرف الأفضل فالأفضل من هذه الأشياء التى تتجه لها النفس وتعتبر غايات لها . لهذا ربما لا يدرى الواحد من هؤلاء « كيف يحسن إلى نفسه التى هى محبوبته فيقع فى ضروب من الخطأ لجهله بالخير الحقيقى »[1] . أما من عرف لنفسه كرامتها ، واختار لها الخير الذى يناسب جزءها الإلهى وهو العقل ، « فقد أحسن اليها وأنزلها فى الشرف الأعلى ، وأهلها لقبول الفيض الإلهى واللذة الحقيقية التى لا تفارقه أبداً ؛ وإذا كان بهذا الحال فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات »[2] . بهذا نرى مسكويه قد انحاز إلى سقراط فى أن الفضيلة المعرفة ، وترك أرسطو فى هذه المسألة التى لها خطرها المعروف .

السعادة

فى معالجة مسكويه لمسألة الخير الأقصى أو السعادة القصوى للانسان ، نرى بوضوح تأثره بما ورثه من الثقافات الإغريقية ، كما نرى فيه أيضاً نزعة الاختيار والتلفيق وروح النقد لما يعرض من آراء ، وإن كان يعوزه الترتيب فى العرض وضم أطراف الموضوع الواحد بعضها إلى بعض متسلسلة

---

(١) تهذيب ص ١٢٩

(٢) نفسه

بنظام . ونرى قبل الكلام عن السعادة أن نذكر كلمة عن رأيه فى الخير التى هى منه فى القمة .

العاقل لا يسعى ولا يتحرك ويعمل إلا لغرض يرجوه، قريباً كان ذلك الغرض أو بعيداً ، وسيلة لغيره أو غاية فى نفسه ، حسياً كان أو عقلياً ، إلى آخر ما يمكن ويقع من احتمالات وتنويعات . هذا الغرض المطلق من كل قيد يجعله خاصاً ، المقصود من الناس جميعاً ، هو ما يسميه مسكويه — تابعاً فى ذلك لأرسطو كما صرح به — الخير باطلاق[1] .

لهذا الخير — كما يحكى عن أرسطو أيضاً — أقسام كثيرة لاعتبارات مختلفة تجعل الخيرات أنواعاً غير قليلة . فمن الخيرات ما يكون شريفاً أو ممدوحا أو نافعاً ؛ الأول ما يكون شرفه من ذاته وبه يشرف صاحبه كالحكمة ؛ والثانى كالفضائل وما يكون عنها من أفعال جميلة ممدوحة ، إلا أنها لا تبلغ فى النبالة الضرب الأول ؛ والثالث كالغنى والجاه وحسن السمعة لدى الناس وغير ذلك من الخيرات التى تطلب لا لذواتها ، بل لتكون سبيلا لأخرى خير منها .

والخير ينقسم على نحو آخر إلى ما هو غاية تامة كالسعادة أو غير تامة كالصحة واليسار ، وإلى ما ليس بغاية أصلا كعلاج مرض ولو بقطع عضو مثلا إذ كان ذلك وسيلة لاستئصال المرض واستبقاء الحياة . ومن ناحية

---

(١) تهذيب ص ٦٢ — ٦٤

ثالثة الخير منه ما هو خير دائما ، وما هو خير فى وقت دون وقت ، وعلى كل فهو إما خير لجميع الناس أو لطائفة دون أخرى[1] .

هكذا ينقسم الخير ، وربما انقسم باعتبارات غير ما قدمنا ، إلى أقسام أخرى . إذاً للخير أنواع متعددة قد يتداخل بعضها فى بعض ، وقد يتمايز بعضها عن بعض ، فأى أفراده هى السعادة ؟

السعادة هى الخير التام فى نفسه ، بحيث لا يحتاج من بلغه إلى شىء آخر وراءه ، ولكن لا يوصل إليه إلا بسعادات جزئية نسبية بعضها مرده للنفس و بعضها لأمور خارجة أخرى . وهى — أى السعادة التامة الحقيقة بهذا الاسم عند من سبق أرسطو من الحكماء مثل فيثاغورس وافلاطون وأشباههما — فى الفضائل وبها ، أى فى النفس وحدها ؛ فالفضائل كافية للسعادة ، من حازها استغنى عن غيرها من الخيرات ، سواء فى ذلك خيرات البدن وغيره ، حتى إن السعيد على هذا النحو لا يضره أن يكون مرزوءاً فى جسمه ، هدفاً لما يسميه الناس مصائب تجلب الشقاء . اللهم إلا إن كان فى ذلك أذى للنفس وضررلها ، فيكون قادحا فى السعادة ناقصاً لها .

بعد هذا يذكر رأى أرسطو فى السعادة التى يشترط لها لتكون تامة ، خيرات فى البدن كالصحة ولطف الحواس وجودة الرأى وسلامة الفكر ، وأخرى خارجة عنه كحسن الأحدوثة والثروة والجاه والتوفيق

---

(١) ت ، ب ، ص ٦٣ — ٦٥

والنجاح فى الأمور . فمن كمل له هذا كله – بعد أن يكون فاضلا – كان سعيداً تام السعادة ، وإلا كان حظه منها بمقدار حظه من تلك الأمور[١] .

وإذا سألناه بعد هذا رأيه لنعلم ما هى السعادة التامة عنده ، نراه يمهد لهذا بتزييف قول الذين ذهبوا إلى أن هذه السعادة تكون فى اللذات الحسية ، فهم يطلبونها بكل ما فيهم من قوى ، ويجعلون هذه القوى ، ومنها قوى النفس الناطقة على شرفها وكرامتها ، مسخرة لجلب هذه اللذات. هؤلاء فى رأى مسكويه هم الرعاع والجمهور من العامة ، وطلاب التجارة والكسب حتى فى العبادات . إنهم يسألون الله هذه اللذات فى صلواتهم بكرة وعشيا ، وإن زهدوا فى الدنيا فإلى المعاوضة المربحة قصدوا ، وفى سبيل الجنان ولذاتها الحسية – كما يفهمونها – تعبوا ونصبوا[٢] .

إذا كانت السعادة ليست فى هذه المتع واللذات ، فكيف وفى أى الأمور تكون ؟ السعادة عنده تكون باجتماع أمرين : جماعهما فى الحقيقة أمر واحد هو الحكمة . « للحكمة – كما يقول – جزآن : نظرى وعملى ؛ فبالنظرى يمكن تحصيل الآراء الصحيحة ، وبالعملى يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبهذين الأمرين بعث الله

---

(١) تهذيب ص ٦٥ – ٦٦
(٢) نفسه ٣٥ – ٣٦

الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها»[١]! ذلك أن الشريعة ، وهى من عند الله تعالى ، « لا تأمر إلا بالخير وإلا بالأشياء التى تفعل السعادة .. وبالجملة تأمر بجميع الفضائل ، وتنهى عن جميع الرذائل »[٢].

ولم يشترط أبو على للسعادة التامة كمال هذين الجزأين من النفس عبثاً ؛ بل شرط الأول لأن المرء متى تحلى به صدق نظره ، وصحت بصيرته ، وأمن الخطأ فى الاعتقاد ، ووصل إلى مايتشوف اليه من حقائق ؛ وآية ذلك أن تسكن النفس ويطمئن القلب ، وتذهب الحيرة التى تحول بين العاقل وبين الراحة ، بله السعادة[٣]. كما شرط كمال القوة العملية وهو الكمال الخلقى ، وهو الذى يكون من اعتدال قوى النفس ، حتى لا تتغالب هذه القوى ويبغى بعضها على بعض ، وحتى تتساند وتتساعد فتصدر عنها الأعمال منظمة مرتبة كما يجب ، وفى ذلك الفضيلة والسعادة التى يشعر بها كل جزء جزء من النفس بعد أن انسجمت وسادتها العدالة[٣]. وهكذا إذا أمكن للمرء أن يحصل لنفسه هذين الكمالين أو هذين الجزأين من الحكمة « فقد استحق أن يسمى حكيما وفيلسوفا وقد سعد السعادة التامة »[٤].

---

(١) الفوز الأصغر ص ٦
(٣) تهذيب ٩٧
(٣) نفسه ص ٣٢
(٤) نفسه ٣٢ — ٣٣ ، الفوز الأصغر ٦٨

آية هذا السعيد السعادة التامة ، الذى جمع من الحكمة طرفيها وتحلى ربطتها وسربالها ، أنه يحس أنه مقيم بروحانيته مع الملأ الأعلى ، مستنير بالنور الإلهى متنعم بتلك اللذات العلى . وإذن فسواء لديه أقبلت عليه الدنيا أم أدبرت ، كدرت أم صفت ، ولن يشعر لفراق حبيب بأسى أو ألم ؛ إنه لا يفعل إلا ما يريد الله ، ولا يختار إلا ما يقرب اليه ، ولا يخثان الله ونفسه فيميل مع الشهوات وخدع الدنيا ومفاتنها (١) .

ولم يفت مسكويه — وقد ذكر أولا ما يشترطه أرسطو من خيرات البدن والخيرات الخارجية للسعادة التامة — أن ينبه هنا على أن فهمه هو للسعادة الكاملة لم يذهب عن أرسطو ، بل اختاره . وقد ساق نقلا طويلا من كلام المعلم الأول يدل على ما ينسب اليه . من هذا النقل من كتاب فضائل النفس لأرسطو نرى أنه يجعل فضائل النفس رتباً مختلفة تبدأ من الأدنى للأعلى ، وأفضل هذه الرتب — التى ببلوغها تكون السعادة التامة — ما سماه الفضيلة الإلهية المحضة ؛ وهى التى لا يكون فيها تشوف إلى آت ، ولا تلفت إلى ماض ، ولا تطلع إلى ناء ، ولا ضنّ بقريب ، لا خوف ولا فزع من أمر ، ولا شغف بحال ، ولا طلب لحظ من حظوظ الانسانية ولا من الحظوظ النفسانية (٢) ، ومع هذا لا يكون همه إلا الأمور

---

(١) تهذيب ٢٠ — ٢١

(٢) نفسه ٧٢ — ٧٣

الإلهية ومعاناتها ومحاولاتها لذاتها بلا طلب عوض آخر .

على أن أرسطو لم يتناقض — فيما يرى مسكويه — حين رأى ضرورة خيرات البدن والخيرات الخارجية لتتم السعادة التي يفهمها في أعلى درجاتها كما صورها مسكويه . ذلك أنه يرى أن هذه الخيرات ليست هي التي تكوّن السعادة ، بل إنها ضرورية لتتم السعادة وتظهر بها فحسب[1]. وهذا في رأينا حق لاشبهة فيه ، إذ أن إسداء الخير ، وفعل الصالح من الأعمال ، وتعلم الحكمة ، ونشر الفضيلة ، كل ذلك لا يمكن أن يكون ولا يبلغ درجة الكمال إلا بمارآه ضروريا من الخيرات

ومهما يكن، ففرق كبير — كما يقول مسكويه — بين صاحب السعادة التامة على النحو الذي وصفنا ، وبين طالب المال خدين اللذات الذي يرى فيها سعادته وخيره ؛ هذا ينقص ماله بالانفاق ، وذخائره إلى نفاد ، ولذاته إن أفرط فيها انقلبت عليه وبالا ؛ وذاك تزيد أمواله بالانفاق ، وتنمو ذخائره بالتبذير ، وفوق هذا فهو آمن من اللصوص وعدوان المعتدين .

نزعته الاوجماعية

على هذا النحو عالج مسكويه مسألة السعادة ، أهم مسائل علم الأخلاق وبحوثه ، وقد عرفنا مقدار ما أفاد من فهم حكيمي الإغريق — افلاطون

---

(١) تهذيب ٦٥ ، ٧٨

وأرسطو — لها ، ومقدار ما بذل من جهد فى التوفيق بين رأيى هذين الحكيمين فيها ؛ إذ جعل السعادة الكاملة فى تحصيل الحكمة بشطريها ، ولا يضر مع هـذا متع ولذات تفوت ، أو مصائب تجىء ، فكل ذلك لا ينقص من السعادة مثقال ذرة .

لكن حذار أن نفهم من هذا أنه كان رجلا منزويا يؤثر أن يعيش وجده منفرداً بنفسه وفكره ، زاهداً فى الدنيا وما فيها من خير . أجل ، لنحذر أن نرى فيه هـذا الرجل الزاهد المتفرد ، فقد كان على الضد من ذلك ذا نزعة اجتماعية ترجع إلى دراسته لعلم الأخلاق .

مسكويه لم يدعُ للتقشف وتحريم الطيبات من الرزق ؛ بل إنه عرف لجسمه حقه وما به قوامه ، ولنفسه حقها وكرامتها . لقد جعل من الواجب على العاقل أن ينيل جسمه ما به حياته وما يتفق مع المروءة ، ولا ينزل فى حاجات الأكل والملبس وما إلى ذلك من ضرورات الحياة إلى درجة تنال من مروءته [1] . ثم ليلتمس بعد هـذا الفخر فى تكميل نفسه العاقلة بالفضيلة الأخلاقية والفضيلة الفلسفية ، فهى التى يفخر بها الانسان بما هو إنسان ، وهى سبب الحسنى وزيادة . هذه الفضيلة وما يكون منها من خيرات هى الجديرة بالانسان من حيث إنه إنسان ؛ وآية ذلك أن ما تدعو إليه من أعمال يأتيها المرء مستعلنا غير مستخف ، كما يستخفى كثيراً

(١) تهذيب ٤٠ — ٤١

من الأحيان إذا طلب لذة أو استمتع بها . ولله در زهير بن أبى سلمى حين يقول :

السّتر دون الفاحشات ولا يلقاك دون الخير من ستر

إذن لا يريد مسكويه من جعل غاية الانسان فى الفضيلة الأخلاقية والفضيلة الفلسفية ، ترك الدنيا جملة ، لأن هذا مالا يصح أن يذهب إليه عاقل مفكر يفهم العالم ويعرف أن الانسان خلق مدنيا بالطبع . هذه القولة (الانسان مدنى بالطبع) قالها غير فيلسوفنا كما ذكرنا هو نفسه ، لكنه تعمق فى فهمها وجلاها لنا بما يعجب من الكلام ويطرب .

إنه يرى أن الانسان « لم يخلق خلقَ من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه ، كما خلق كثير من الوحش والبهائم والطير وحيوان الماء ؛ لأن كل واحد من تلك خلق مكتفياً بنفسه غير محتاج فى بقائه إلى غيره ؛ بل قد أزيحت علته فى جميع ما تم به حياته خلقة وإلهاماً[1] » . أما الانسان فهو فى حاجة إلى التعليم والتعاون مع غيره فى قضاء القليل مما يحتاجه له الكثير .

هذا القلم الذى أكتب به هذه الكلمات ، وهذا القرطاس الذى أخطها عليه ، عمل فيهما عدد وافر من الناس ، وما كان يتاح لى أن أحصل عليهما لولا هذه المعاونة . من العدل لهذا كما يقول أبو على — « أن نعين

(١) الفوز الأصغر ص ٦٢

الناس بأنفسنا كما أعانونا بأنفسهم [١]، ويكون من الجور أن يحرم إنسان التكسب على نفسه ويعيش عالة على غيره، زاعما أنه متصوف زاهد فى الدنيا وما فيها من خير [١].

وسبب آخر رآه مسكويه داعياً لأن يعيش المرء فى اجتماع لا منفرداً وحده؛ هذا السبب هو أن قوى الانسان وملكاته النفسية متعددة، والخيرات التى تكون منها إن استعملت كما ينبغى كثيرة، ولا طاقة لواحد — مهما رزق من رجاحة العقل وقوة الارادة وطول العمر — أن يحصلها جميعها وحده.

إذن لابد من تعاون كثيرين على تحصيل هذه الخيرات، سواء ما اتصل منها بالقوة المفكرة، أو بالقوة الغضبية، أو بالقوة الشهوية، لينعم الجميع بها معاً وتتم لهم السعادة [٢]. ولما يعرفه الشارع الأعظم من حاجة المرء للاجتماع وأن خيره فيه، ندب إليه بل أوجبه فى مناسبات عدة؛ فصلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بدرجات، واجتماع كل أسبوع لأهل المحلة الواحدة أو البلد الواحد واجب شرعاً، واجتماع مرتين لأهل المدينة وما يتصل بها من القرى شعيرة من الشعائر الدينية، واجتماع المسلمين جميعاً من جميع أقطار الأرض فى البلاد المقدسة ركن من أركان الاسلام [٣].

---

(١) الفوز الأصغر ص ٦٤

(٢) تهذيب ص ١٢

(٣) نفسه ص ١١٢

كل ذلك ليحببهم الله فى الاجتماع والأنس به ، وليعودهم إياه بعد أن يتعرفوا منافعه ومزاياه .

نزعته العملية

مسكويه لم يكن فى الأخلاق فيلسوفا نظريا يقدر النظريات فحسب ، بل كان عمليا أيضا . إنه يبحث فى الفضيلة ويبينها ، وفى السعادة ويحددها ، ثم يتبع هذا وذاك برسم الخطة التى تؤدى للظفر بهما . نفس الطفل عنده — كما كان رأى علم النفس قديما — ساذجة خالية من كل صورة ، وقابلة لكل ماينقش فيها ، وإذن فلينبه الصبى دائما على حب الكرامة ولزوم سنن الدين ووظائفه ، وليمدح على مايصدر منه من عمل صالح ، وليخوف الذم على أدنى قبيح ، وليحبب إليه الخير وعمله ، والترفع عن الشر وإتيانه (١) .

والنفس تصح وتمرض ، كما يصح الجسم ويمرض ، وعلى المرء فى كل من هاتين الحالتين واجب نحو نفسه ؛ إن كانت صحيحة خيرة عليه أن يحفظ عليها صحتها ، وإلا عالجها وأبرأها من أدوائها . ومن وسائل حفظ الصحة على النفس إن كانت خيرة فاضلة ، أن يختار المرء جليسه وصديقه ، « فيعاشر من يجانسه ويطلب من يشاكله ... ويحذر كل الحذر من معاشرة أهل الشر والمجون (٢) » فالطبع يسرق من الطبع ، والقدوة لها

---

(١) تهذيب ص ٤٨
(٢) نفسه ص ١٤٧

أثرها الواضح . ومما يديم على النفس صحتها أيضاً التزام وظيفة من الفلسفة النظرية والعملية دائما ؛ بهذا ترتاض النفس بالأمور الفكرية ، وتحتمل ثقل النظر ، وتأنس بالحق ، فتشدد فى طلبه ، وتتمرن على الفضيلة فتحبها وتحصلها[١] .

ومما يساعد على حفظ الصحة ، بل مما لابد منه فى هذا السبيل ، أن يطلب المرء عيوبه ولا يصح أن يثق فى ذلك بنفسه ، فقلما يبصر امرؤ عيوبه ويعرفها ، كما ليس له أن يقنع بما قال جالينوس من ندب صديق فاضل لهذا الأمر المهم وهو تعريفه بعيوبه ، لأن مثل هذا الصديق غير مطموع فيه[٢] . ومن ناحية أخرى ربما سار هذا الصديق على قول من قال : « صديقك يمضغ لك الزلط » . إذن فلا مناص من الانتفاع بما يعيبنا به العدو فنعرف منه العيب الحق فنجتنبه ، ولهذا يقول جالينوس أيضاً : إن خيار الناس ينتفعون بأعدائهم[٣] .

هذا وإن كانت النفس مريضة وجب علاجها بإزالة ما علق بها من الرذائل ، وليبدأ المرء بأعظمها نكاية وأكثرها جناية . هذه الرذائل كثيرة لكنها تدخل تحت أجناس ثمانية ، لأن طرفى كل فضيلة جنس من الرذائل ، والفضائل أربع . هذه الأجناس هى : السفه والبله ، والتهور

---

(١) تهذيب ص ١٤٨
(٢) نفسه ص ١٥٧
(٣) نفسه ص ١٥٨

والجبن ، والشره والخمود ، والجور والمهانة أو الظلم والانظلام .

ويطول بنا القول لو أردنا استيفاء الحديث فيما يراه مسكويه أسبابا لهذه الرذائل ووسائل علاج لها ، وحسبنا الإشارة اليها ، ففي ذلك كفاية لمعرفة نزعة مسكويه للعمل ، وعنايته برسم الطريق لتحصيل الفضيلة ونيل السعادة .

لكنا نجد واجبا أن نشير إلى أن عدّ أجناس الرذائل ثمانية مما لا يطمئن له العقل ولا ترتاح اليه النفس . ذلك أنه لا يجعل — كما تقدم — العدالة واحدة من الفضائل بل جماعها ، ولا ضدها وهو الجور رذيلة من الرذائل بل جملتها ، وإذن فليس معنا إلا ثلاث فضائل أصول لكل منها رذيلتان تكتنفانها ، ويكون لهذا أجناس الرذائل ستة لاثمانية . إلا إذا راعينا أنه في عد أجناس الرذائل ثمانية قد أخذ العدالة فضيلة خاصة بالمعنى الذى أراده أرسطو ، وهو ما يفعله أحيانا ، بينما يأخذها بالمعنى الافلاطوني أحياناً أخرى[1] .

وربما زدنا هذه المسألة إيضاحا عند بحثنا لمثلها عند الغزالي . على أن سعد الدين التفتازاني يرى أن أجناس الرذائل ستة أيضاً لا ثمانية[2] .

---

(١) مثلا ، في ص ١٣ ، ١٥ من تهذيب الأخلاق مال فيها إلى معنى أفلاطون فجعلها الاعتدال ، وفي ص ٢٠ ، ٢٣ منه فسرها على نحو أرسطو فجعلها وسطاً بين رذيلتين .

(٢) المقاصد ٣ جـ ٢ — ص ٤

وهكذا نرى فى أبى على نزعة تسوقه للاختيار من مختلف المذاهب ، والتوفيق بين ما يختار ليجعل منه وحدة متماسكة ونظاما قائما بنفسه فى الأخلاق ؛ ثم تبعثه هذه النزعة أيضاً للتوفيق بين ما يختار من آراء و بين ما يناسبها من حكم الدين والشريعة ، لأنها كما يقول : « هى التى تقوم الأحداث وتعودهم لأفعال المرضية ، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ للسعادة[١] .

والمرء لا يحتاج للشريعة فى حال دون حال أو طور دون طور ؛ إنه محتاج لها فى كل حالاته « حتى تهذبه وتقومه إلى الحكم البالغة ليتولى تدبير نفسه إلى آخر عمره[٢] » . وهى — كما يقول فى موضع آخر — « تأمر بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله عز وجل ، فلا تأمر إلا بالخير وإلا بالأشياء التى تفعل السعادة[٣] » . بهذا يكون صاحب تهذيب الأخلاق قد جعل للدين أثره الكبير فى تقويم الأخلاق ، والوصول للسعادة .

إنه إذن يأخذ عن جالينوس وعن افلاطون وعن أرسطو ، وعن غير هؤلاء جميعاً ، ويضم هذا الرأى لذاك وتلك النظرية للأخرى ، ويمزج ذلك كله بما يأخذه من الشريعة مزجاً لا تضيع به سمات تلك

---

(١) تهذيب ص ٢٩
(٢) نفسه ص ٨٥
(٣) نفسه ص ٦٢

المذاهب ؛ ونعتقد أن هذا الأخذ من السابقين من الاغريق واضح لا يحتاج لأن ندل عليه ، بعد ما تقدم من عرض مذهبه فى الفضيلة والسعادة ، بما لا يخرج عما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة وبخاصة جالينوس وافلاطون وأرسطو ؛ إلا أننا نذكر عن هذا كلمة قصيرة تبين صلته بالدراسات الأخلاقية الاغريقية ، ومدى تأثره بالفلاسفة أصحاب هذه الدراسات ، مع ملاحظة أن تأثره بجالينوس فى الأخلاق كان كبيراً .

هذا التأثر يتبين من قراءة كتاب مسكويه « تهذيب الأخلاق » الذى يصرح فيه بما أخذ وأفاد من جالينوس ، ومن مقارنة هذا الكتاب بترجمة جيدة عربية قديمة لمختصر كتاب الأخلاق لجالينوس التى نشرها الدكتور « كراوس » — مراجعة محققة عن نسخة مخطوطة محفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية — بمجلة كلية الآداب بالجزء الصادر فى مايو عام ١٩٣٧ .

وقد قدم لها بتوطئة يذكر فيها أن جالينوس المتطبب اليونانى كان من أعظم الذين أثروا فى تطور الفكر الاسلامى قديماً ؛ فقد ترجمت فى العصر العباسى أكثر كتبه ورسائله إلى اللغة العربية ، وشُرحت ولُخِّصت ودُرِّست فى المدارس والمعاهد العلمية[١] . كما يذكر أيضاً أن ممن تأثر خاصة بكتاب الأخلاق لجالينوس أبو على أحمد بن محمد المعروف بمسكويه[٢] .

---

(١) ص ١ (٢) ص ٢٤ بالهامش

مسكويه والثقافات القديمة

(ا) مذهب مسكويه فى الفضيلة يقوم — كما عرفنا — على هذه الفكر :

(١) أمهات الفضائل أربع بعدد قوى النفس الثلاث التى تنشأ الفضيلة الرابعة — العدالة — من اعتدالها وانسجامها . هذه الفكرة نجدها واضحة لدى افلاطون ؛ نرى هذا فى الجمهورية ص ١٤٤ ومابعدها ، حين يتكلم عن قوى النفس الثلاث والفضائل التى تكون عنها وعن اعتدالها ، وفى تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ١١٨ — ١١٩ وفى كتابنا « فى تاريخ الأخلاق » ص ٤٤ — ٤٥ فى المبحث نفسه .

(٢) الفضيلة وسط بين رذيلتين هما الافراط والتفريط ، وهذا الوسط إضافى لاحقيقى ؛ فقد يكون أقرب لبعض الأطراف فى حالة ، ولأضدادها فى حالة أخرى . هذه النظرية — نظرية الوسط — نراها للمعلم الأول الذى يوصى العاقل باجتناب « الافراطات من كل نوع سواء كانت بالأكثر أم بالأقل ولايطلب إلا الوسط القيم[١] ، ويعلل هذا بأن « الافراط بالأكثر خطيئة ، والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم ، والوسط وحده

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ج ١ ص ٢٤٦

هو الحقيق بالثناء ... وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة [١]. ثم يتبع هذا بقوله « إنها وسط بين رذيلتين إحداهما الافراط والأخرى التفريط [٢] » وهذا الوسط إضافى لأنه هو « الذى لايعاب لا بالافراط ولا بالتفريط » . ولهذا بعيد أن يكون واحداً لجميع الناس ولا هو بعينه بالنسبة للجميع [٣]. كما هو الشأن فى الحساب .

(٣) من الفضائل نوع آخر أرق من سابقه ، أى من الفضائل الأخلاقية ، نعنى به الفضيلة الفلسفية لأنها للنفس أنسب ، إذ تجد كمالها وتمامها فى الاستكمال بالعلم والاتحاد بالعقل الفعال . شرف هذا النحو من الفضائل لم يغب عن أفلاطون ؛ لذلك شرط فى جمهوريته أن يكون الحاكم فيلسوفا [٤] . وقد أوضحه تلميذه أرسطو إذ جعل الفضيلة على نوعين أحدهما عقلى والآخر أخلاقى [٥] ، والنوع الأول هو الفضيلة العليا لأنه بالعلم يقرب المرء شيئا فشيئاً من الله [٦].

(٤) الفضيلة المعرفة ، أى أن المرء لا يفعل الشر وهو عالم به ، بل إن الإثم الأخلاقى هو جهل وسوء تقدير . إلى آخر ما قال . ومن الواضح أن

---

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ص ٣٤٧
(٢) نفس المصدر : ٢٤٨
(٣) نفس المصدر ٢٤٤ — ٢٤٥
(٤) الجمهورية ص ١٤٦ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٧٠
(٥) الأخلاق لأرسطو جـ ١ ص ٢٢٥
(٦) « بوترو — Boutroux » دراسات فى تاريخ الفلسفة ص ١٧٣

أول من قال بذلك هو سقراط ، وأن أرسطو نقده عليه بشدة وبحق فى أكثر من موضع فى كتاب الأخلاق ، فلا ضرورة إذن للتفصيل . إنما نشير إلى أن فى بعض النصوص عن المعلم الأول ما قد يبيح لنا القول بأنه صبأ إلى رأى سقراط ، أو على الأقل تردد فى الأمر .

لقد ذكر أن الفاجر يقع فى الخطأ الأخلاق « بمحض اختياره معتقداً أنه يلزم دائماً طلب اللذة الحاضرة »(١) وأنه يمكن أن الإنسان مع علمه « يفعل ضد ماله من العلم »(٢) بينما يرى أرسطو هذا نراه يلتمس علة لوقوع المرء العاقل فى الإثم بأن ذلك مأتاه خطأ فى الحكم بين الشهوات التى ترينا حسناً ما ليس بالحسن ، والتى لا يمكن أن تقهر العلم الحق(٣) ؛ « بل العلم الذى يأتى من طريق الحساسية هو وحده الذى تتغلب عليه الشهوة » . ومهما يكن من رأي أرسطو فى هذه المسألة ، فان مسكويه مدين برأيه فيها إلى سقراط كما رأينا . وربما وجد سنداً لرأيه من الدين فى حديث رواه الشيخان ، وهو : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » .

(ب) أما مذهبه فى السعادة فيقوم على ما رأينا على هذه الفكرة :

---

(١) كتاب الأخلاق ج ٢ ص ١٦٥

(٢) نفسه ج ٢ ص ١٦٦

(٣) نفس المصدر ١٦٨ — ١٧٠

(١) ليست السعادة فى اللذات الحسية وإن كانت فى الدار الآخرة، وإلا كانت قوى النفس الناطقة على شرفها وكرامتها مسخرة لجلب هذه اللذات. وهو فى هذا الرأى يتفق مع افلاطون وأرسطو والرواقيين فى رفضهم جميعاً أن تكون هذه اللذات الخيرَ الأعلى أى السعادة.

افلاطون معروف أنه نصب نفسه كأستاذه سقراط لحرب السوفسطائيين القائلين بأن اللذة هى الخير[١]؛ لأن اللذة لا تستمد قيمتها من نفسها، بل من حسن استعمالها بوساطة العقل الذى يشرف عليها[٢]. لهذا لا تكون اللذة عنده هى الخير، بل إنها ليست أمارة على الخير، كما أن الألم ليس أمارة على الشر؛ وأرسطو يرى أن ذوى الطبائع العامية الغليظة وحدهم هم الذين يرون السعادة فى اللذة[٣]؛ وأن هذه اللذات — أى اللذات الحسية — قد يكون لها نتائج وخيمة فتكون آثمة، فضلا عن أن المرء بأروائه هذا النوع من اللذات «يهيء لنفسه سلفاً آلاماً لا تروى»[٤]؛ وفى ذلك آلام أى آلام.

والرواقيون يرون أن ليس الخير فى اللذة بل فى مطابقة إرادة المرء

---

(١) كرم ص ١١٠ عن الجمهور وجورجياس.
(٢) في تاريخ الأخلاق ص ٤٦
(٣) كتاب الأخلاق ج ١ ص ١٢٨.
(٤) نفسه ج ٢ ص ٢١٥ — ٢١٦.

للارادة الكلية ، أى الرضا بالقضاء والقدر (١) ؛ وليست اللذة إلا عرضاً مبعثه الإحساس الذى نجده من الانسجام مع ماتتطلبه منا الطبيعة العامة (٢)

(٢) السعادة تكون بتحصيل الحكمة النظرية والعملية على النحو الذى بسطناه عنه ، ومعنى هذا استتباع الفضيلة بنوعيها (الأخلاقية والفلسفية) لها . وهذا المذهب فى فهم السعادة و بيان الوسيلة اليها لم يخرج عن فهم افلاطون وأرسطو أيضاً كما يقول مسكو يه نفسه ، على أن فيه مخايل مما ذهب اليه الرواقيون .

عند افلاطون لابد من الفضائل الأخلاقية والتحرر من نير اللذات والشهوات لتستنير البصيرة فيمكنها التفكر فى عالم الحقيقة ، أى ليمكن الوصول إلى الفضيلة الفلسفية التى تتم بها السعادة (٣) . ذلك أن الحق لا ينكشف للنفس إلا إذا تهيأت له الفضيلة الناشئة عن اعتدال قواها وانسجامها (٤) . ولهذا يجدر بالفيلسوف الحق ألا يعنى باللذات على اختلاف أنواعها ، بل يجدر به أن يزدريها جميعاً لتتم له بالفلسفة الغاية التى يرجوها وهى تطهير الروح وفك أسرها ، وفى ذلك سعادتها (٥) ، ولن تنقص أرزاء

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية الاستاذ يوسف كرم ص ٣٠٦

(٢) روبان Robin الأخلاق فى العصور القديمة ص ١٣٠ «La Morale Antique» .

(٣) الجمهورية ص ١٨٨ .

(٤) كرم ص ١٣١ .

(٥) المحاورات ص ١٨٩ وما بعدها و ٢٤٤ وما بعدها

الحياة وآلامها سعادة الحكيم ، لأن الحكيم الحق لن يلقى بالاً لكل ما تجيء به الحياة من سرور وألم .

إلى هنا نجد المشابهة تكاد تكون تامة بين افلاطون ومسكويه فى فهم السعادة أو الخير الأعلى ، والسبيل إليها ، وكذلك نجد بينه وبين مذهب الرواقيين تخايل ومشابه كما قدمنا ؛ إذ يرى هؤلاء أن الفاضل الكامل سعيد بفضيلته ولا ينقص هذه السعادة ما قد يمنى به من كارثات الدهر ، لأنه يرى فى المصيبة أمراً مقدوراً فيؤثرها . ويتوفر له بهذا ، الخير الحقيق فى كل حال . أما أرسطو فقد رأى الفضيلة — حتى الفلسفية منها — لا تكفى وحدها للسعادة ؛ وإنها لتكون تامة يجب أن يضاف لها الخيرات الخارجية من صحة وثروة وجاه وحسن ذكر ونحوها ، وإن كان جعل حاجة السعادة الناشئة عن الفضيلة العقلية الفلسفية لهذه الخيرات أقل من حاجة السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية لها .

وهكذا لا نجد المعلم الأول متفقا مع مسكويه الذى يرى أن من جمع جزأى الحكمة سعد السعادة التامة ، فسواء لديه أقبلت عليه الدنيا أم أدبرت ، وذلك لاينقص من سعادته شيئا . كيف مع هذا يزعم أبو على أنه اختار مااختار حكيم اليسيه من رأى ؟! لقد نقل من كتابه « فضائل النفس » — كما عرفنا — ما يؤيد الذى ذهب إليه من اتفاقهما ، وعلل

اشتراط أرسطو للخيرات الخارجية بأنه شرطها لتتم هذه السعادة بها ، لا لأنها هى التى تكوّن السعادة .

ونحن وإن كنا نرى لأرسطو فى كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » مايؤكد أن حياة التأمل والتفكير هى وحدها المحبوبة لذاتها ، وأن ليس إلا تفكير المتأمل يكوّن السعادة الكاملة للانسان ، وأن السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض ، وأنه لهذا يمكن اعتبار السعادة ضربا من التأمل ، ويكون الحكيم ، لأنه يشارك الله فى فعله الخاص به وهو التأمل ، أسعد الناس [١] — نحن برغم هذه النصوص التي تجعل السعادة فى الفضيلة ، وحياة التأمل والتفكير ، لا نرى أن نوافق مسكويه فيما زعم من اتفاقه مع أرسطو فى أن هذه الحياة وحدها تكون السعادة الكاملة ، وإن فدح المرءَ الذى يحيا هذه الحياة بعد نوائب الدهر .

أرسطو نعرفه أكثر من أستاذه عناية بالحياة الواقعية العملية ، فهو لهذا لا ينسى حساب الخيرات ، التى سماها خيرات خارجية فى السعادة ، ولهذا لم يستطع مسكويه إلا الاعتراف بأنه يجعلها ضرورية لتكون بها السعادة تامة كاملة . فضلا عن هذا فإنه فى إحدى المرات التى تناول فيها هذه الخيرات بالحديث ، يصرح بأن الزعم بأن الرجل المرزوء الذى فدحته

---

(١) كتاب الأخلاق ج ٢ ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ .

المصائب يعتبر مع ذلك سعيداً إذا كان فاضلا ، « تأييد لرأى ليس له معنى »(١).

وإذن مسكويه فى هذه المسألة أولى أن يكون افلاطونيا من أن يكون أرسطياً . ولعل الذى جعل مسكويه يقع فى هذا الخطأ — فيما نعتقد — حين رأى نفسه اختار ما اختار أرسطو فى السعادة من رأى ، أن الكتاب الذى استند إليه لدعم رأيه — وهو كتاب فضائل النفس — قد يكون من الكتب المدسوسة على أرسطو التى نسبها بعض الشراح أو للترجمين له ترويجاً لها ، أو لغير ذلك من العوامل والأسباب .

كنا ننتظر من أبى على — الآرى التفكير ! — أن يفطن إلى أن هناك اضطرابا بين رأى المعلم الأول فى كتاب فضائل النفس على فرض صحته ، وبين رأيه في كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس — الثابت النسبة له يقينا فيما يختص بالسعادة . إن الكتاب الأول يجعله لا يقيم للدنيا ولا لشىء من خيراتها وزنا ، فهى لا تستحق لهذا أن يأسف المرء على ما فات منها ولا أن يحرص عليها ، بينما الكتاب الآخر — كما لاحظ مسكويه نفسه — يجعله يرى أن السعادة لا تتم إلا بهذه الخيرات التى دعاها خيرات خارجية !

ومهما يكن فإنه صار واضحاً بعد ما تقدم أن فيلسوفنا لم يجئنا فى الفضيلة والسعادة بجديد لم يأخذه عن فلاسفة الإغريق ، وبخاصة — كما

---

(١) كتاب الأخلاق جـ ٢ ص ٢١٠ .

يصرح دائماً — عن افلاطون وأرسطو ، اللهم إلا زيادة بسط أو زيادة في البسط في تعريف الفضائل الرئيسية ، وفي بيان ما يندرج تحتها من من فضائل أخرى تابعة لها ، وفي توضيح الرذائل التي تعتبر أطرافاً لتلك الفضائل على تنوعها وتعدد ألوانها ، وإلى هذا يجب أن نذكر له ما أفاده من الإسلام وتشريعاته في تلوين البحث وطبعه بطابع الاسلام الذي لا يرضى أن تكون العبادة باباً من أبواب البيع والشراء يقصد منها الربح أضعافاً مضاعفة .

وبعد ؛ فأن مسكويه أحد فلاسفة المسلمين الذين عرفوا بدراسة الأخلاق والعناية بها ، والذين عُنوا بالتوفيق بين كثير من آراء الفلاسفة الإغريق ليكون منها نظام واحد منسجم من ناحية ، و بالتوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية أخرى ، وله بجانب هذا نزعة اجتماعية ، وأخرى عملية ، وجهد غير يسير في علاج ما أراد معالجته من مسائل في علم الأخلاق .

إلا أنه كان حرياً — وقد كان بين يديه مصادر كثيرة في هذا العلم وفي سائر العلوم الفلسفية مما طوى الكثيرَ منها الزمنُ وصروفه — أن يخرج لنا مذهباً كاملاً شاملاً يتناول جميع مسائل العلم ، لا اثنتين أو ثلاثاً منها فقط كما فعل ، ويعرضها عرضاً يسلم من التشويش والاضطراب

اللذين يراهما فى تهذيب الأخلاق ؛ إذ يتكلم على المسألة الواحدة فى أكثر من موضع ، ولا يبت الرأى فى كثير من الأحيان .

ولعل له بعض العذر من الحياة التي كان يحياها مُثقلا بخدمة الوزراء والأمراء ؛ ولعلنا نجد العصمة من هذا النقص فى فيلسوف الأخلاق عند المسلمين بلا نزاع ، وهو حجة الاسلام الغزالى ، فاليه يُساق الآن الحديث .

المقالة الرابعـــة

الغزالي

الآن وقد وصلنا فى البحث إلى أبى حامد محمد بن محمد بن محمد ابن أحمد الغزالى الملقب بحجة الاسلام ، نعتقد أننا سنجد لونا آخر من الدراسة الأخلاقية ، وصورة جديدة لأخلاق الاغريق مطبوعة بطابع إسلامى قوي ، كاد يجعلها خلقا آخر ، يوهم المطلع أنها نسيج الاسلام وحده ، وأنه لم يدخل فى بنائها لبنة واحدة من تربة غير تربة الاسلام .

حقيقة إن مسكويه – كما رأينا – قد جعل نفسه وكتاباته مرآة تؤدى صورة افلاطون وأرسطو ومن اليهما من فلاسفة الإغريق مجتمعين تارة ومتفرقين أخرى ، وهو يعلن ذلك لايخفيه ، ويعلنه فى أكثر من حالة إن لم نقل فى الحالات كلها .

لقد قرأ الغزالى الفلسفة ، كما قرأ القرآن والحديث والتوراة والإنجيل ، وهضم هذا كله وتمثله ، ثم أخرجه على الصورة التى شاء له ذهنه النافذ وعقله الجبار ، فكان ما كتب كأنه خلق جديد على طراز خاص .

على أنه إن خدع جمهرة القراء فرأوه نسيج وحده ، فان الباحث الذى قرأ الفلسفة الاغريقية ، لن يجد عناء فى رؤية أثر هذه الفلسفة فى ثنايا الصورة التى رسمها للأخلاق وفى قسماتها ، كما سيتضح بدراسة مذهبه فى الأخلاق .

عصره الخاص

هذا ، وإن كنا قدمنا فى المقالة الثانيــة ما يكفى إلى حد ما لتعرف العصر الذى عاش فيه مسكويه وفيلسوفنا ، نرى أن نزيد صورة هذا العصر جلاء ، فنذكر هنا كلمة قصيرة تخص عصر الغزالى وحده .

امتاز عصر مسكويه - كما رأينا - بنضج العلم والفلســفة ، وكثرة المكاتب الغنية بالمراجع القيمة فى العلوم على اختلاف ألوانها ، وبدور العلم التى يتنافس فى إقامتها الأمراء وغير الأمراء ؛ وحسبنا أمارة على هذا وذلك نبوغ الفارابى وإخوان الصفاء ومسكويه نفسه وابن سينا ، وأن نتذكر ما كان من عناية الوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد والسلطان نوح السامانى بالمكتبات ودور العلم ، حتى إن نوحا هذا رغب إلى الصاحب أن يسير إليه ليكون له وزيراً ، فكان مما اعتذر به أن النقلة غير ميســورة له لأن كتبه وحدها فى حاجة إلى أربعمائة جمل أو أكثر لحملها[١] .

كما أن الشريف الرضى المتوفى عام ٤٠٦ هـ وهو نقيب العلويين والشاعر المعروف ، أنشأ داراً للعلم من تلك الدور ، وأباحها لطلاب العلم ، وأعد لهم فيها جميع ما يحتاجون إليه[٢] .

---

(١) الحضارة الاسلامية لآدم متز ج ١ ص ٢٩١ .

(٢) متز ج ١ ص ٢٩٤ عن ديوانه .

إذا كان هـذا مما امتاز به عصر مسكويه ، إلى جانب أنه كان عصر البويهيين المتشيعين فاستنصر بهم الشيعة على أهل السنة ، وكان من ذلك أحداث وخطوب أشرنا فيما سبق إلى شيء منها — إذا كان هذا ، فإن عصر الغزالى يمتاز بكونه عصر الســلاجقة الذين نصروا أهل السنة على الشيعة نصراً مبيناً كان له مظاهر مختلفة ، منها إنشاء المدارس لتأييد مذهبهم .

كما كان عصراً استشرت فيــه الباطنية ، فخصص فيلسوفنا بعض جهوده للرد عليها ، وكثر فيه المتصوفة الذين ليسوا أحرياء بهذا اللقب الجليل ، بل كانوا أولى بأن يوسموا بالتبطل والعيش على حساب غيرهم .

وفيه المذاهب المختلفة فى الفلسفة وغيرها تضطرب ويجدّ أنصارها فى إذاعتها ونشرها والدفاع عنها . ولقد كان من نتائج كثرة هذه المذاهب وتلك الطوائف أن حمل حجة الاسلام نفسه على الفحص عنها ، و بيان صحيحها من زائفها ، كما قص ذلك علينا بنفســه فى كتابه المنقـذ من الضلال[1] .

و إلى جانب هذا نستطيع أن نذكر أن عصر الغزالى امتاز أيضاً بانشاء المدارس ؛ تنشأ لغرض خاص هو نصرة مذهب مشيدها ، وهو مذهب الدولة الرسمى ، وتدار على نحو جديد ، منه تقرير معاليم للطلاب والمدرسين ؛

---

(١) المنقذ من الضلال صـ ٦٥ ومابعدها .

وأشهر هذه المدارس مدارس نظام الملك الطوسى المتوفى سنة ٤٨٦ هـ وزير ملك شاه السلطان السلجوقى التى أنشأها فى مدن عديدة ، منها بغداد والبصرة والمَوصل وأصبهان ونَيسابور و بلخ وهَراة[١] .

هذه المدارس وأمثالها أراد بها أصحابها خدمة سياستهم ونشر المذهب السنى ، واشتدوا فى هذا حتى أقيل من التدريس بواحدة منها على ابن محمد النصيحى لأنه كان شيعياً[٢] والغزالى — كما نعلم — قد عنى بالرد على الباطنية ، وكان أحد الأعلام الذين درّسوا بالنظامية أيضاً ؛ فهل هذا معناه إيجاد صلة بين حملته على الباطنية وتدريسه و إفادته من مدارس نظام الملك ؟ نظلمه إن فهمنا فيه هذا ؛ فقد كان مخلصاً لمذهبه ، شديداً فى المنافحة عنه ، ورأى فى غلو الباطنية — أو فى الباطنية الغلاة — ما لا يتفق والحق ، فكان من الضرورى إذن أن يبين ماهم عليه من زيغ وباطل ، ولا يعيبه أن انضم إلى هذا الباعث النفسى الأصلى باعث آخر خارجي ، هو أمر تلقاه من دار الخلافة بتصنيف كتاب يبين حقيقة مذهبهم[٣] .

ومهما يكن ، فان إنشاء هذه المدارس لم يقع موقع الرضا أول الأمر

---

(١) التربية عند العرب للدكتور خليل طوطح ص ٢٣ ، وهو بحث قيم فى موضوعه مؤيد بالمراجع الثقة .

(٢) نفسه ص ٢١ .

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٠٨ .

من فريق كبير من العلماء ، حتى إن حاجى خليفة يحدثنا أن علماء ماوراء النهر « لما بلغهم بناء المدارس ببغداد أقاموا مأتم العلم ، وقالوا : كان يشتغل به أرباب الهمم العالية والأنفس الزكية الذين يقصدون العلم لشرفه والكمال به فيأتون علماء ينتفع بهم و بعلمهم ، وإذا صار عليه أجرة تدانى اليه الأخساء وأرباب الكسل[١] » . ولعل هذا يوضح لنا بعض الشىء ، روح هؤلاء العلماء وأمثالهم من علماء ذلك العصر ، وطلبهم العلم للعلم وللحق وحدهما لا لخدمة سياسية معينة أو مذهب خاص .

حياته[٢]

ولد حجة الاسلام من أسرة فارسية بطوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ هـ

وكان أبوه رجلا تقياً يأبى أن يأكل إلا من عمل يده ؛ فكان يغزل الصوف ويبيعه ، ويجد من ذلك مايكفيه عيشه ومايفضل به على من يأنس بهم من الفقهاء المعوزين ؛ ولما مات أوصى به و بأخيه أحمد إلى صديق له متصوف من أهل الخير عله يصل إلى مارجاه له من أن يكون

---

(١) طوطح ص ٢٥ عن كشف الظنون ج ١ ص ٥٣ طبع أوربا

(٢) فى هذه الكلمة الموجزة فى ترجمة فيلسوفنا كان أهم ما رجعنا اليه طبقات الشافعية الكبرى للسبكى والمنقذ من الضلال ، الذى روى فيه حياته بنفسه ، وابن خلكان .

فقيها واعظا[١] . وقد تنقل به طلبه للعلم ، على الموثوق بهم من شيوخه وأحباره ، من بلده إلى جُرجان ونَيْسابور حيث لازم بها إمام الحرمين الجويني ، وأخذ عنه فى جد واجتهاد حتى صار من أخص تلاميذه ، وبرع فى المذهب والجدل والمنطق والفلسفة وغير هذا كله مما كان معروفا فى عصره من العلوم[٢] .

ولما مات إمام الحرمين خرج أبو حامد زين الدين ، وقد أحس من نفسه النضج والكمال العلمى ، قاصداً نظام الملك وزير ألب أرسلان وابنه ملك شاه من ملوك السلاجقة العظام ، فى محلة قريبة من نَيْسابور ، وكان مجلسه مجمع العلماء . عرف الوزير له مكانته فنزل لديه خير منزل ، وظهر على العلماء حين ناظرهم ، فاعترفوا بفضله ، وكان نتيجة هذا التفوق فى ميدان العلم أن ولى تدريس المدرسة النظامية ببغداد ، فقدمها عام ٤٨٤هـ وظل بها مدة كانت تشد اليه فيها الرحال[٣] .

هنا ، وقد بلغ الغزالى أسمى منزلة يتشوف اليها علماء عصر ، تبدأ أهم مرحلة فى حياته . ذلك أنه لم يقنع عما وصل اليه من معرفة وعلم ، وكيف له أن يقنع وهو الذى يقول عن نفسه : « وقد كان التعطش إلى

(١) السبكى ٤ : ١٠٢ .
(٢) السبكى جـ ٤ صـ ١٠٣ .
(٣) نفسه صـ ١٠٣ — ١٠٤ .

درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ؛ غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت علىّ العقائد الموروثة ، على قرب عهد من بالصبا [(١)] » . ولم يجد ، وهو يطلب العلم الحق اليقينى الذى لا ريب معه ، فى علم الكلام أو الفلسفة أو المذهب الباطنى (الذى يقول باللجوء للامام المعصوم للوصول الى المعرفة الحقة) ، ما يوصله الى ما يريد [(٢)] . كيف العمل إذن ؟ لاشىء الا ما رآه من تجربة طريق المتصوفة لعل فيه الغناء والشفاء مما تملكه من حَيْرة .

من أجل ذلك نراه يطيب نفساً بترك الدنيا وزينتها ، والمنصب وأبهته ، والتلاميذ وهم يعدون بالمئات ، ويترك بغداد بعد تردد وجهاد نفس طويل ، لجأ إلى الله فيه فسهل على قلبه الاعراض عن الجاه والمال والأولاد [(٣)] ، عام ٤٨٨ هـ سائحاً متصوفاً ملتمساً الفيض من الله وأن يهديه سواء السبيل . وقد بدأ بالحج ثم دخل بعد ذلك الشام [(٤)] ، وأقام بها

(١) المنقذ الطبعة السابقة ٦٧ — ٦٨ .
(٢) يراجع فى هذا المنقذ ٨٠ ، ١٠٧ — ١٠٨ ، ١١٠ .
(٣) نفسه ١٢٨ .
(٤) هكذا ذكر السبكى ج ٤ : ١٠٤ وابن خلكان ج ١ : ٦٦١ . وفى المنقذ ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ أنه ذهب الى الشام أولا وأقام بها قريبا من سنتين ثم ذهب فأدى فريضة الحج .

نحو عشر سنين(١) كما يقول الذهبي ، زاهداً عابداً متنقلا من مشهد لآخر ومن مدينة إلى أخرى(٢) .

فى هذه الفترة من حياته ، وفى عزلته فى بلاد الشام المقدسة ، وفى حالته التى كان عليها من مجاهدة ورياضة للنفس ، ألف كتاب الأحياء ، وهو – كما نعلم – أهم كتبه فى الأخلاق . لا عجب اذن أن تكون – على ماسيجىء – نزعة التصوف هى الغالبة على أخلاقه ؛ فقد ورث جراثيمها من والده ؛ ثم نشأه كافله الصوفى عليها ، ثم زاده منها حتى غلبت عليه فى الأخلاق حين أقبل على التصوف ينشد فيه الحقيقة التى لم يظفر بها فيما حصله من علم . وسنرى فيما سيأتى أنه نعم عينا بالتصوف ، ورأى فيه طلبته ؛ فقد علم يقينا « أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أقرب الطرق »(٣) . لكن التصوف الذى رضيه ورآه السبيل القويم للحقيقة ، هو التصوف الذى يجمع بين العلم والعمل كما سنعرف بعد حين .

أخيرا اضطر حجة الاسلام للرجوع إلى بغداد حيث صار واعظا يحدث بلسان أهل الحقيقة كما حدث بكتابه الإحياء ، ثم عاد إلى خراسان

---

(١) قد يمكن التوفيق بهذا بين روايات ابن خلكان والسبكى ، أى أنه دخل الشام مرتين الأولى قبل الحج والثانية وهى التى أقام فيها نحو عشر سنين بعده .

(٢) سبكى ٤ : ١ .

(٣) المنقذ ص ١٣١

ودرس بالمدرسة النظامية بنَيْسابور مدة يسيرة ، ثم رجع الى طوس واتخذ الى جانب داره مدرسة للفقهاء ، وخانقاه[١] للصوفية ، ووزع وقته على العبادة والتدريس ومجالسة أرباب القلوب ، الى أن وافاه أجله ، فتوفى الى رحمة الله عام ٥٠٥ هـ بعد أن ملأ الدنيا علما وفضلا وخيرا[٢]

رأيه فى النفس والضمير والخلق

بعد هاتين الكلمتين القصيرتين عن حياة حجة الاسلام وعصره الخاص ، ننتقل الى الحديث عن مذهبه فى الأخلاق . وأهم ما يبين فيه مذهبه هو رأيه فى الفضيلة والسعادة . إلا أنه ليكون سيرنا منطقيا يجب أن نذكر فى كلمات آراءه فى النفس ، والضمير ، والخلق ، وقابليته للتغير أو لا ، وطريق الانتقال من خلق الى آخر إن كان ذلك ممكنا .

النفس وقواها

النفس الانسانية التى بها حقيقة الانسان ، ليست جسما ولا بعض جسم ولا جزءا منه ؛ إنها جوهر منزه عن المادة والصور الجسمانية[٣] أو بعبارة أخرى هى « الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل

(١) أصل الخانقاه بقعة يسكنها أهل الصلاح والخير ، وهى معربة حدثت فى الاسلام فى حدود الاربعمائة . عن شارح القاموس .

(٢) السبكى س ٥ ١

(٣) معارج القدس س ١٨

الأفاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الـكلية[١] » . وقد دل على أنها جوهر لاعرض ، العقل والشرع معا ؛ « إنها التى تنعم بعد البدن وتعذب ؛ لأن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس[٢] » .

هـذه النفس لها قوتان تسمى كل واحدة منهما عقلا على طريق الاشتراك فى الاسم ؛ إحداهما القوة العاملة ، والأخرى القوة العالمة . الأولى هى القوة التى بها ينزع الانسان الى الأعمال الإرادية التى منها الحسن ومنها القبيح[٣] ، وهى بهذا الاعتبار الجهة التى يجب دراستها إذ كانت مبدأ الأخلاق ؛ لأنها إن سادت قوى البدن فصارت هذه تنفعل بها وتتحرك حسب إرادتها ، كان من ذلك الفضيلة والخلق الحسن ، وإلا إن صارت مغلوبة على أمرها لتلك القوى ، كان من ذلك الرذيلة والخلق القبيح[٤] . أما القوة الأخرى العالمة أو النظرية فهى العقل بمعناه الأخص ، ولها درجات ومراتب مختلفة ، تُسلم الواحدة منها للتى تليها ، وليس من ضرورة بحثنا تفصيل القول فيها .

إنما نذكر أن هذه المراتب ثلاث : الأولى العقل الهيولانى ، والثانية

---

(١) معارج القدس ص ١٩

(٢) نفسه ٢٠

(٣) نفسه ص ٥١ ، وميزان العمل ص ٣٠

(٤) ميزان عمل ص ٢٤ ، ومعارج القدس ٥٢

العقل بالملكة أو بالفعل ، والثالثة : العقل المستفاد أو العقل القدسى ، الذى هو نهاية الكمال الانسانى[١] . كما نذكر أنه يرى أن النفس بالمعنى العام صالحة حسب فطرتها الأولى للخير والشر ، والفضل فى توجيهها للخير للتربية الطيبة . فقلب الطفل كما يقول « جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما ينقش عليه ، ومائل الى كل ما يمال به إليه ؛ فان عُوِّد الخير وعلمه نشأ عليه وسعد فى الدنيا والآخرة ، وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقى وهلك[٢] » .

على أن لنا أن نقول : إن الغزالى يرى أن الفطرة الانسانية وإن صلحت لكل شىء من خير أو شر ، هى الى الأول أقرب ، لأنه يذكر أن ميل المرء للحكمة وحب الله وعبادته مقتضى طبع القلب ، وميله الى الشهوات ودواعيها غريب عن ذاته .

ومهما يكن فجمله الخير يكتسب بالتربية الطيبة ، والشر بالعكس ، حث للانسان على وجوب التزام الجادة ، وحمل للآباء ومن يقوم مقامهم على العناية بشئون من اليهم أمرهم ، وتحميل الانسان مسئولية السيرة التى يختار .

والغزالى فى تعريفه للنفس وبيان قواها يرجع الى حكيمى اليونان : افلاطون وأرسطو ، وفى بيان العقل النظرى يستوحى أرسطو كما نقله

---

(١) معارج ٥٤ — ٥٦
(٢) الاحياء ج ٣ : ٧٧

الفارا ، وابن سينـا[1] . وتأثره بالفلاسفة الأغريق واضح فى كتـابه « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » حتى فى مسائل أخذها على الفلاسفة المسلمين ، ولهذا ففى النفس من نسبة هذا الـكتاب اليه شىء ، وإن كنا نجده مذكورا فى ثبت الكتب الصحيحة النسبة إليه . ونحن نعتبره من مؤلفاته حتى يقوم الدليل على الشك الذى فى النفس .

الضمير

تلك القوة العاملة من قوتى النفس ، أو العقل العملى الذى هو مرجع الأخلاق ومبدؤها ، هو ما يسمى بالضمير .

ماهو هذا الضمير ، وهل هو فطرى أو كسبى ؟ وما الدور أو الأدوار التى يقوم بها فى الحياة الأخلاقية فى رأى فيلسوفنا ؟

الضمير فى رأى فلاسفة الأخلاق هو القوة التى تعتبر المرجع فى بيان الخير من الشر والحسن من القبيح ، والتى تأمر بالأول وتثيب عليـه بالارتياح والطمأنينة ، وتنهى عن الثانى وتعاقب عليه بالتأنيب والندم . هذه القوة من قوى النفس رأى بعض علماء الأخلاق أنها فطرية ، وذهب آخرون الى أنها مكتسبة من البيئة بمعناها الواسع العـام ، وذهب غير

---

(١) يرجع إلى كتابنا « تاريخ الأخلاق » ص ١٥٠ — ١٥١ ، ١٦٣ لمعرفة آراء الفارابى وابن سينا فى هذه المسألة ، وليعلم احتذاء الغزالى إياهما .

هؤلاء وأولئك الى أنها فطرية فى جرثومتها وللبيئة والتربية دخل فى نموها وكمالها[١] .

الضمير بهذا المعنى ، أى باعتباره قوة تبين الخير من الشر وتثيب وتعاقب ، هل عرفه الغزالى ؟ و بعبارة أخرى ، هل يعترف به ؟ . للادلاء بكلمة الحق فى هذا نعتقد أن من الضرورى أن نتعرف أولا معانى ألفاظ يكثر دورانها فى كتابه الإحياء ، لعلنا نجد الضمير إحدى مسمياتها .

هذه الألفاظ هى : القلب ، الروح ، النفس ، العقل . ولقد أحس الغزالى نفسه ضرورة تحديد هذه المصطلحات ، فأخذ فى بيان ماينطوى تحتها من مدلولات ومعان ، تناسب مباحث علم الأخلاق ، على النحو الآتي[٢] :

(١) القلب : لطيفة ربانية هى حقيقة الإنسان ، وهو المدرك العالم العارف من الانسان ، والمخاطب المعاقب المثاب .

(ب) الروح : هو هذه اللطيفة العالمة المدركة من الانسان ، وهو الذى أراده الله تعالى بقوله : « قل الروح من أمر ربى » .

(حـ) النفس : لها معان مختلفة باختلاف الباحثين ؛ عند المتصوفة

---

(١) يرجع إلى مذكراتنا « فى علم الأخلاق » لطلاب السكلية طبع عام ١٩٣٩ لتحقيق القول فى الضمير فى مختلف نواحيه من صفحة ١١٦ إلى ١٣٨

(٢) الاحياء ج ٣ ص ٣ — ٤ . هذا ؛ وقد شرح الغزالى أيضاً هذه الألفاظ على هذا النحو ، فى كتابه معارج القدس ص ١١ ومابعدها ، وجعلها مترادفة على النفس .

هى مجموعة القوة الغضبية والقوة الشهوية فى الإنسان، ولهذا نراهم يوصون ، ويلحون فى التوصية ، بضرورة مجاهدة النفس ؛ وإلى هذا المعنى يشير الرسول الحكيم بقوله : أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك[١] ».
وتطلق عند غير هؤلاء على تلك القوة — أو اللطيفة كما يعبر حجة الاسلام — التى هى الإنسان بالحقيقة .

(د) العقل : كالنفس له معان مختلفة ، منها تلك القوة ـ أو اللطيفة ـ العالمة المدركة من الانسان ، أى المعنى الذى يفقه من الانسان و يعرف حقيقة الأشياء .

من هذا نعرف أن هذه الألفاظ أو الأسماء قد تتوارد — كما هو المراد هنا الآن — على معنى أو مسمى واحد ، هو تلك القوة التى حاول الغزالى تعريفها بخواصها وعملها ومظاهرها ، والتى لنا أن نجعل الضمير داخلا فيها مع شىء من التسامح . ذلك أننا نسرع فنقول : إن إمامنا أبا حامد لا يرضى أن يجعل للضمير ، ولا لأية قوة من قوي النفس ، مرجع بيان الحسن والقبيح من الأفعال . إن ذلك فى رأيه للشرع وحده ، وربما ضم اليه العقل إذ كان من الشرع كالأساس . ففى «المستصفى» رد على المعتزلة فى زعمهم أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان فى الأفعال ، وأن هذا مما يدركه العقل ، وأن العقلاء لو اتفقوا على حسن فعل أو قبحه لكان ذلك

---

(١) رواه البيهقى فى الزهد .

حجة مقطوعاً بها ، وفى رده بيّن أن مرجع ذلك لله المشرع العليم [١] .

وفى مؤلف له آخر نجده يرى أن العقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس ، وأن العقل قصاراه — فى هذه المسألة — أن يعرف كليات الأمور كحسن الصدق والعدل والعفة ونحوها [٢] . كما ذكر فى مؤلف ثالث ، عند كلامه على السخاء ، أن الاعتدال المحمود فى البذل والامساك هو ما وافق العقل والشرع معاً ، وكرر هذا الرأى فى موضع آخر عند كلامه على فضيلة العفة [٣] .

على أن فيلسوفنا و إن طامن من الضمير وحد من سلطانه — كما رأينا — قد رأى أن يجعل رضاه عن العمل واطمئنانه له أمارة أنه خير يجب فعله ، ويستشهد لذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « البر ما اطمأن اليه القلب و إن أفتوك وأفتوك [٤] » .

ويحسن فى هذه المناسبة أن نذكر أن هذه الكلمة من حديث ورد فى إحدى رواياته هكذا : عن وابصة بن معبد رضى الله عنه أنه قال : « أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : جئت تسأل عن البر ؟ فقلت نعم . قال : البر ما اطمأنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب ؛ والإثم

(١) المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ٣٦ — ٣٧
(٢) معارج القدس ص ٥٩ ، ٦١
(٣) ميزان العمل ص ٦٣ ، ٦٨
(٤) الاحياء ج ٣ ص ٣٢

ماحاك فى النفس ، وتردد فى الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك » . كما أنه جعل إليه أيضاً مراقبة النفس وحسابها قبل العمل وفى أثنائه و بعده .

إنه يرى أن يكون للمراقب مع نفسه نظر ، قبل العمل وفى أثنائه ، وحساب بعد الفراغ منه . أما قبل العمل فليتبين إن كان نزوعه له واعتزامه القيام به لله أو لهوى النفس ؛ فإن كان الأول أمضاه ، وإلا استحيا من الله وكفّ عنه ، ولام نفسه على همّها به[١] . فإذا رضى لنفسه العمل وأخذت فيه لم يخلها من الرقابة ؛ « وذلك بتفقد كيفية العمل ليقضى حق الله فيه ويحسن النية فى إتمامه ، ويكمل صورته ويتعاطاه على أكمل ما يمكنه[٢] » . فإذا تم العمل سواء أكان لله أم للشيطان والهوى ، كاملا أم غير كامل — جاء أوان المحاسبة لتخرج النفس مثوبة أو ملومة .

وهذا الحساب لا بد منه ، وله خطر أى خطر ! له خطر يتناسب وربح النفس المرجى وهو السعادة ، أو خسارتها المخوفة وهى الشقاء . وإذا كان التجار يحاسب بعضهم بعضاً كل شهر أو عام لعرض هذه الحياة ، فكيف لا يحاسب العاقل نفسه ، والربح والخسران ما قدمنا[٣] !

إذا كان المرء على نفسه رقابة وله معها حساب ، وكانت هذه النفس المراقبة المحاسبة هى النفس بالمعنى الذى يريده المتصوفة ، أى النفس التى

---

(١) الاحياء ج ٣ ص ٣٨٦
(٢) نفسه ٣٨٨
(٣) الاحياء ج ٣ ص ٣٨٩ — ٣٩٠

تتمثل فى القوتين : الشهوية والغضبية ـ إذا كان الأمر هكذا كما يرى الغزالى ، فيم تكون المراقبة والمحاسبة إن لم تكن بقوة أخرى تسمو على هاتين القوتين ؟ وسواء لدينا سمينا هـذه القوة الضمير أو القلب أو النفس بمعنى اللطيفة الربانية العالمة المدركة التى هى الانسان بما هو إنسان ، أو بعبارة أدق العقل العملى الذى به يدرك الانسان الخيرات فى الأعمال ، ويسوس قوى نفسه[١] .

هكذا عالج الغزالى مسألة الضمير معالجة عرضية لم يقصد اليها ، ولذلك جاءت ناقصة غير تامة ، إذ لم يتناوله من جميع نواحيه ، ولم يبين لنا رأيه صريحا فى أن هـذه القوة ـ التى هى القلب أو النفس أو الروح أو العقل العملى ـ فطرية أو مكتسبة ، الى آخر التفاصيل التى نراها عند الفلاسفة المحدثين إذا ما عرضوا لهذه المسألة الهامة .

ونرى قبل أن ننتقل من الكلام على الضمير ـ فى هـذا التمهيد الموجز ـ أن نشير الى أن الدكتور زكى مبارك خصص لبحث الضمير فى رسالته « الأخلاق عند الغزالى » صفحتين كاملتين ، يخرج القارىء منهما بهذا الرأى : « والحق أن الضمير لا وجود له فى ذاته حتى نؤاخذ الغزالى بأغفاله ، وإنما ينشأ من الشرائع الوضعية والسماوية ، حتى إنك لتجد لكل شعب ضمائر تخصه بالذات حسبما توحى به التقاليد[٢] » .

---

(١) ميزان العمل ص ٦٥
(٢) ص ١٥٠

هذا الرأى يتضمن دعويين : الأولى أن الحق أن الضمير لاوجود له فى ذاته ، والثانية أن حجة الاسلام أغفله فلم يختصه بالبيان . وأعتقد أن كلا منها يعوزه الدليل ، لأن الأستاذ أرسلهما إرسالا ، وأن هذا الدليل الحاسم قد لايكون التقدم به ممكنا .

الخلاف فى الضمير ، وأنه فطرى أو كسبى ، خلاف معروف بين الفلاسفة الذين عنوا بالمسائل النفسية والأخلاقية . من القائلين بأنه فطرى أصحاب مذهب « الحاسة الأخلاقية » ومنهم كانت الألمانى فيلسوف الواجب الذى رفعه لمرتبة القداسة . ومن الذين ذهبوا الى أنه كسبى يرجع للشرائع والعادات والتقاليد « ستيوارت ميل S. Mill » . « وهربرت سبنسر H. SPencer » . ولكل من هذه المدارس شيع وأنصار وحجج تدلى بها ليس هنا محل لبيانها .

ومن المفيد أن يرجع فى هذا الى ما كتبناه فى « مباحث فى فلسفة الأخلاق » للفرقة الأولى بالكلية . فقد أثبتنا فيها بعض مقالات نشرت بمجلة الرسالة عام ١٩٣٨ بعنوان « على هامش الفلسفة[١] » والى كتابنا « فى تاريخ الأخلاق »[٢] فقد أوضحنا ، بعد أن انتهى الكلام على « كانت » ، ما أتى به كل من « ستيوارت مل » و « هربرت سبنسر »

---

(١) كان مما أثبتناه بها أن الأخلاق علم من العلوم لوجود حقائق ومبادىء أخلاقية عامة لدى الناس جميعاً .

(٢) ص ١٢٧ وما بعدها .

تأييدا لماريان ، من أن الضمير قوة كسبية وليدة الجماعات الانسانية ، كسبها المرء بعوامل نفسية واجتماعية ، وبقوة قانون التطور . —

يقولون إن لكل شعب ضمائر تخصه بالذات ، وهذا حق الى حد ما ومن بعض الوجوه ، ولكن لايصح أن نقفز بعد هذا الى القول بأن الضمير كسبي لافطرى ؛ إنه لاسبيل لانكار أن هناك عواطف أخلاقية عامة وفضائل يتفق الجميع عليها ، لافرق بين الهمجى والمتمدين والأسود والأبيض . هاهو ذا « بوذا » فى الهند و « كونفشيوس » فى الصين و « سقراط » ونحوه من فلاسفة الإغريق ، وحكماء بنى إسرائيل ، والمسيح ومحمد عليهما أفضل الصلاة والسلام — كل هؤلاء وأمثالهم اتفقوا فى كثير من التعاليم والفضائل الأخلاقية ، كالعدالة والكرم ومقابلة السيئة بالحسنة ونحو هذا ، مما يجعلنا نقرر أن هؤلاء وأمثالهم كانوا يرجعون فى تعرف هذه الفضائل والخير من الشر إلى معين واحد هو الضمير المستقيم الذى فطرنا عليه ليكون لنا هاديا ومرشدا .

« إنه من الخطر الكبير على الأخلاق أن يقال إن الضمير — الذى يرضى عن كذا من الأعمال ويعدها خيرات ، ويستنكر كذا من الأعمال ويعدها آثاما — كسبي لافطرى ؛ لأن هذا يذهب بجمال الفضيلة وقداستها ويشجع على انتهاكها مادامت ليست إلا من نسج العصور ولا قيمة لها فى ذاتها ، كما لايجعل للبحث الأخلاقى قيمة ، مادام الأمر لايعدو التطور

الذى يعمل عمله شئنا أم أبينا[١] » . إن هـذا معناه إتاحة الفرصة للذين يتنكبون الجادة بأن يتعللوا بأنه ليس عليهم من الإثم شيء إن خرجوا عن بعض ماورثناه من أوهـام وتقاليد وآراء ! ولله در « بارتلمى سانتهلير » إذ يقول : « من النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيدت ومهما بلغت من الحق ، ولـكن من الأفعال ماهو مقر عليه عند جميع الناس ؛ و بينٌ أن هذا الاقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادىء مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لايشعر الفاعل لها فى غالب الأحيان[٢] » .

بقيت الدعوى الثانية ، وهى أن الغزالى أغفل الضمير فلم يختصه بالبيان . حقيقة أن الغزالى لم يتناول الضمير — كما قلنا — من جميع نواحيه ، فجاء بحثه ناقصا ، ولـكننا لايمكننا أن نوافق على أن هذا يعد إغفالا منه له ! لقد تكلم — كما ذكر الدكتور — على القلب الذى يعتبر اطمئنانه لعمل أمارةَ أنه خير ، والذى يجب طاعته فيما يشير به من عمل لأنه لايشير إلا بما هو خير[٣] ؛ كما تكلم فى ميزان العمل[٤] على العقل العملى الذى يدرك به المرء الخيرات فى الأعمال و يسوس قوى نفسه وأهل منزله و بلده ؛ وأخيرا

(١) فى تاريخ الأخلاق ص ١٣٤

(٢) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ج ١ ص ٧ — ٨ من ترجمة لطفى باشا السيد .

(٣) الاحياء ج ٣ : ٣٢

(٤) ص ٦٠

تكلم فى معارج القدس[1] على هذا العقل العملى الذى وظيفته سياسة البدن وتدبيره على وجه يفضى للكمال النظرى . أيقال بعد هذا إن الغزالى أغفل الضمير فلم يختصه بالبيان !

على أنه كيف يظن بالغزالى إغفال الضمير وهو أداة معرفة الخير من الشر ، والحسن من القبيح ، كما أنه حجة الله على خلقه الكثيرين الذين لم تبلغهم دعوة رسول من الرسل ! إن الله الذى شاءت حكمته ورحمته أن يزود الحيوان بما يهيئ له عيشه ويعينه على حياته ، ولذى خلقنا مزودين بما يهيئ لنا الخير ويدفع عنا الضر من أعضاء وجوارح وقوى ، أبر وأحكم من أن يتركنا سدى بلا وازع فطرى دال على الخير !

إن الحياة المعنوية أثمن عند العبد وعند الله من ألا يهيئ لها من السبل ما يجعلها طيبة ، وإن معرفة الخير ليست دائماً من السهولة واليسر إلى حد لا تحتاج إلى قوة باطنية بها تتم وبها تهتدى . إن قابيل بن آدم — أبى البشر عليه السلام — استشعر الندم إذ قتل أخاه ، وذلك آية أن الله خلقه وسواه إنساناً له ضمير ولم يتركه ليكتسبه من الشرائع والتقاليد ! .

الخلق

إن كان أبو حامد قد تعرض للضمير لماماً وعرضاً ، فقد بحث مسألة

---

(١) ص ٥٣

الخلق بعناية فى كثير من مؤلفاته ؛ ومنها الإحياء . لقد بحث فى الخلق : ما هو ، و بم يكون حسناً ، وهل يقبل التغير ، وكيف ، و بم يعالج الخلق السيء أو الرذيلة ؟

وقد جرى الغزالى فى هـذا المبحث على النهج الذى عودنا : ترغيب فيما يريد الـكلام فيه من فضيلة ، بيان له ، اختطاط الطريق له ، علاج النفس إن وقعت فيما لا يريد لها .

لهذا بدأ بأن ساق جملة صالحة من الأحاديث الدالة على فضيلة الخلق الحسن ومذمة الخلق السيء ؛ من هذه الأحاديث أنه « سئل عليه السلام أى الأعمال أفضل ؟ قال : خلق حسن » ، وأن بعض الصحابة رضوان الله عليهم قال : « شهدت الأعاريب يسألون النبي صلى الله عليه وسلم يقولون : ما خير ما أعطى العبد ؟ قال : خلق حسن »[1] . ويسرد بعد هذا طائفة من الآثار ـ عن على والحسن (أظنه يريد البصرى) وسهل التُّستَرى والجنيد وأمثالهم ـ دالة على شيء من ثمرات حسن الخلق . ثم يلاحظ بحق أن كل هذه الأقاويل ونحوها ليس فيها بيان لحقيقة الخلق وكيف يكون حسناً ، ويرى أن التعرض لهذا أولى وأحق بالبحث فيندب له نفسه .

الخلق عنده هو « هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فـكر وروية ؛ فإن كانت الهيئة بحيث تصدر

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٣٧

عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ؛ وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقاً سيئاً »[١] . وهذه الهيئة ـ وهى صورة النفس الباطنة ـ لا تكون خلقاً حسناً إلا بحسن قوى النفس الثلاث وكمالها ، وتحقق العدالة والانسجام بينها ؛ فمن استوت فيه هـذه القوى كلها واعتدلت كان حسن الخلق مطلقاً ، ومن كمل عنده البعض دون البعض كان حسن الخلق نسبياً . ونعتقد أن الغزالى أحسن فى التوجه لبيان حقيقة الخلق ، وبم يكون حسناً أو سيئاً ، بدل مس الموضوع برفق ببيان بعض ثمراته ومظاهره ؛ لأن الإنسان متى عرف حقيقة الشىء سهل عليه تعرف كل ما يتصل به ، وليس العكس .

والأخلاق قابلة للتغير بطريق مجاهدة النفس ورياضتها ؛ لا ينكر ذلك إلا كسل استثقل جهاد النفس وهواها ونزعاتها ، أو سيىء الطبع أراد أن يلتمس لحاله عذراً فزعم أن الأخلاق من الطباع وهذه لا تتغير ، وأن حسن الخلق لا يكون إلا بقمع نزعات النفس وشهواتها . وهذا محال لرجوعه إلى أصل الطبع والمزاج[٢] . وكيف ينكر أن الإنسان قادر على تغيير خلق سيىء بآخر حسن وقد منح العقل والإرادة ! البهيمة السليبة

---

(١) الاحياء ٣٩

(٢) نفسه جـ ٣ ص ١٠ — ٤١

التمييز تنتقل من حال إلى حال ومن طبع سيئ لآخر حسن ! « إذ ينقل البازى من الاستيحاش إلى الأنس ، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية ، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد ، وكل ذلك تغيير للأخلاق »(١) .

نعم التغيير للخلق قد يسهل وقد يعسر ، بل ربما تعذر أحياناً ؛ وذلك لعوامل ، منها سوء الطبائع ، واستحكام الشهوات ، ونشوء المرء على سوء التربية ولأفكار الضالة ، فيرى الحسن قبيحاً والشر خيراً ؛ إلا أنه مع هذا كله لا يمكن أن ننكر قابلية الأخلاق للتغير ، وإلا لأنكرنا الواقع ، ولما كان هناك معنى للوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حسنوا أخلاقكم »(٢) .

وإذا كانت الأخلاق قابلة – كما رأينا – للتغير ، فما الطريق ، وما وسيلة الانتقال من الرذيلة إلى الفضيلة ؟ . يرى الغزالى أن النفس فى هذا كالبدن ؛ فكما أن البدن إن كان صحيحاً كان واجب الطبيب أن يعنى بحفظ الصحة عليه ، وإن كان مريضاً أصبح واجبه رد الصحة التى هى الأصل إليه ؛ كما أن البدن هكذا أمره ، كذلك تكون النفس

---

(١) الاحياء ص ٤١

(٢) نفسه جـ ٣ ص ٤١ ويلاحظ أن الغزالى عالج مسألة قبول الخلق للتغير فى كتابه ميزان العمل ص ٥٢ — ٥٤ عالا يخرج عما فى الاحياء

إن علقت بها الرذيلة وجب علاجها بضدها ؛ فيعالج البخل بالتسخى ، والكبر بالتواضع ، والشره بالكف عن المشتهى ولو تكلفا[١] . ويجب فى هذا السبيل احتمال الألم حتى يزول المرض وتعود الصحة ، كما يجب أن يكون الدواء بمقدار الداء ، ولهذا ليس للشيخ ـ الذى يطب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين ـ أن يكلفهم الرياضة على وجه مخصوص إلا بعد أن يبلو أمرهم ويعرف أمراضهم[٢] .

هذا الطريق لمعالجة الرذيلة وللانتقال من خلق سيء لآخر حسن بتكليف الضد حتى يعتاده ويصل بذلك للحد الوسط المطلوب ، ذكره فى الاحياء وفى غير الاحياء مثل ميزان العمل[٣] ، والأربعين فى أصول الدين[٤] ، وإن كان أشار إليه إشارة موجزة فى هذا الأخير . وفى رأينا أنه كان خيراً لو ألح حجة الإسلام فى ضرورة إضافة علاج آخر لما رآه ــ وهو تكلف ضد ما يريد تركه من خلق ، والمبالغة فيه حتى ينتهي إلى الوسط المحمود ــ ونعنى بهذا العلاج الآخر تمهيد السبيل للعلاج الأول بالعمل ، على أن يكون المرء الراغب أو المرغوب تغيير خلق من أخلاقه فى بيئة صالحة مشجعة جد التشجيع على الخلق المرغوب فيه ، وشحذ إرادته

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٤٤ — ٤٥
٢ نفسه ٤٥
(٣) ص ٦٠ — ٦٣
(٤) ص ١٧٩

بأن يعلم تمام العلم سوء ما هو فيه وحسن ما يريد أو يراد نقله إليه . وإلا فتكلف الضد وحده فى بيئة مثبطة قد يغرى به العامة أحيانا ، وربما لا يصل به إلى ما يريد أحيانا ؛ كما أن للارادة وقوتها ، وللعلم بالرذيلة وقبحها ، وبالفضيلة وحسنها فى ذاتها ، دخلا — أى دخل — فيما نحن بسبيله .

والآن — بعد هذا التمهيد الذى تناولنا فيه بعض المباحث الأخلاقية الهامة (كما رآها الغزالى) — ننتقل إلى الكلام عن الفضيلة والسعادة ؛ إذ كان ذلك أهم مسائل الأخلاق عند الغزالى وغير الغزالى ، ولأنهما الغاية من تعلم علم الأخلاق وتعليمه .

الفضيلة

الفضيلة حالة كمال للنفس تنالها إذا اعتدلت قواها فلم تجنح إلى الإفراط أو التفريط ، وإذا كان للقوة العاقلة سياسة القوتين الأخريين . هذا الكمال إذا تم للنفس قربت من الله عز وجل بالمرتبة طبعاً لا بالمكان ، وذلك السعادة [1] . وإذا كان من المعروف أن للنفس ثلاث قوى ، كانت أمهات الفضائل أربعاً ؛ تنشأ ثلاث منها من اعتدال كل قوة من هذه القوى ، وتكون الرابعة بانسجام هذه القوى بعضها مع بعض حتى لا تبغى واحدة منها على الأخرى .

---

(١) الميزان ٧٩

هذه الفضائل ، التى هى جماع كل خير ، هى : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة . وكل فضيلة من هذه الأربع تنتظم فضائل أخرى تنطوى تحتها ؛ فمن الحكمة يكون حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وثقابة الرأى ، وإصابة الظن ؛ ومن الشجاعة يكون الكرم والشهامة ، وكسر النفس ، والاحتمال وكظم الغيظ ، والحلم ؛ ومن العفة يكون الحياء ، والقناعة ، والورع ، والصبر ؛ والعدالة فى أخلاق النفس وقواها يتبعها لا محالة العدل فى المعاملة ، وفى السياسة ، وفى عامة الحالات[١] . على أن لنا أن نقول إن العدالة جماع كل فضيلة ، كما أن الجور جماع كل رذيلة ، وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع بل تكون جملتها معاً[٢] .

ثم الفضيلة بصفة عامة هل هى المعرفة بالمعنى الذى أراده سقراط ، وهو أن معرفة المرء بأن هذا خير تدفعه طبعاً لعمله ، ومعرفته بأن هذا شرٌ تحول بينه و بينه ؟ هل يرى الغزالى هذا فيكون من شيعة سقراط إذ « يرى أن الإرادة لا يمكن أن تسير ضد العقل ، وليس عثارها أو خطؤها إلا ضلال العقل نفسه »[٣] ؟ أو يخالف فيكون من أتباع أرسطو

---

(١) الاحياء ج ٣ : ٣٩ — ٤٠ والميزان ٦٤ وما بعدها .

(٢) الاحياء ج ٣ ص ٧٨ ، معارج القدس ٩٦ ويلاحظ أنه بهذا التفسير للعدالة يكون قد رأى فيها رأى أفلاطون .

(٣) « فى تاريخ الأخلاق » ص ٣٩ من « جانيه وسباى » فى كتابهما تاريخ الفلسفة ص ٤٠٠

الذين يرون بحق أن سقراط جهل أو تجاهل أن الانسان ليس عقلا فقط ، بل هو عقل وشهوات ، وحينئذ فقد يعلم الخير وينأى عنه ، وقد يتبين الشر ويأتيه ؟ .

لم يعن حجة الاسلام ببحث هذه المسألة ، ولم أقع على رأى صريح له فيها . إلا أننا نجد فى كلامه على « حقيقة الصبر ومعناه » أن الله أكرم بنى آدم ، ورفع درجتهم عن درجة البهائم بأن وكل بالانسان بمقاربة الرشد ملكين ، أحدهما يهديه الخير ، والآخر يقويه على المضى فى سبيله وعلى قتال جند الشهوات . والصبر هو ثبات باعث الدين فى مقابلة باعث الشهوة ؛ ويعنى بالأول الصفة التى فارق بها الانسان البهائم فى قمع الشهوات وقهرها ، وبالثانى مطالبة الشهوات بمقتضياتها[١] « وثبات باعث الدين حال تثمرها المعرفة بعداوة الشهوات ومضادتها لأسباب السعادات فى الدنيا والآخرة ؛ فإذا قوى يقينه ، أعنى المعرفة التى تسمى إيماناً وهو اليقين بكون الشهوة عدواً قاطعاً لطريق الله تعالى ، قوى ثبات باعث الدين ، وإذا قوى ثباته تمت الأفعال على خلاف ماتقتضاه الشهوة ؛ فلا يتم ترك الشهوة إلا بقوة باعث الدين المضاد لباعث الشهوة[٢] » .

هكذا نرى فيلسوفنا يجعل للمعرفة شأنا خطيرا فى مقاومة الشهوات ،

---

(١) الاحياء ٤ : ٤٦

(٢) نفسه

وثبات باعث الدين ونيل فضيلة الصبر ، وهو ما يجعله في رأى بعض الناس قريباً من سقراط ؛ إلا أنه لا يسعنا إلا أن نخالف هذا الفهم ، وإلا أن نرى فى الغزالى مالا يجعله مع مؤسس الأخلاق فى أن الفضيلة المعرفة .

الغزالى يرى — كما تقدم — أن القول بعدم قبول الأخلاق للتغير يؤدى إلى إبطال جدوى النصائح والمواعظ والتأديبات ، وأن الانسان لا يصل إلى الفضيلة إلا بجهاد هواه ونفسه التى هى أعدى أعدائه ، وقد سن لهذا الجهاد طرقه ، ووضع له خططه ، وشغل بذلك قدراً كبيراً من كتاباته . فمن خطل الرأى بعد هذا كله أن يقال : إنه يرى رأى سقراط فى أن الفضيلة المعرفة ، وإلا لكفاه وضع ثبت يبين فيه الخير من الشر بيانا يقنع العقل ويطمئن القلب ، ويكون بهذا واثقاً بأن قارئه المؤمن به سيصير من الفضلاء الأخيار ! على أن حجة الاسلام نفسه يصرح — كما تقدم — أن ترك الشهوة لا يتم إلا بقوة باعث الدين الذى هو ثمرة المعرفة بعداوة الشهوات . ألا نأخذ من النص أن ترك الشهوة أو الرذيلة لا يتم إلا بالمعرفة ، لكنه لا يتم بها وحدها ؟ لعل من الخير أن نستنتج هذا من كلام صاحب الإحياء حتى يستقيم رأيه وينسجم كلامه ، ويكون لما أطال فيه من الحديث على مجاهدة النفس فائدة وجدوى .

هذا ، والفضيلة وسط بين طرفين واعتدال ، كما قال الغزالى وغير

الغزالى ، لأن كلا طرفى قصد الأمور ذميم [١] ، فما حد هذا الاعتدال ومعياره ؟ معياره فى رأى فيلسوفنا العقل والشرع معاً ، فباحتكام الانسان اليهما يعلم حد الاعتدال المحمود . مثلا إذا فكر الانسان بعقله ، وراعى الشرع وحِكَمه ومقاصده ، علم أن شهوتى البطن والفرج جُهز الانسان بهما ليبعثاه على حفظ الفرد والنوع ، بسلامة البدن الذى به صحة العقل وجودة التفكير وطلب العلوم وحقائق الأمور ، وبالنسل الذى به عمارة الأرض وبقاء العالم . وإذن فليس للمرء إن استشار عقله أن ينيل هاتين الشهوتين كل سؤلها ، وحرى به أن يقصد منهما ما خلقا له ، وليكن شعاره فى الأولى أنه يأكل ليعيش لا أنه يعيش ليأكل ، وفى الثانية أنه يتزوج ليحصن نفسه ويساهم فى بقاء العالم ، لا ليطلب اللذة ويلهو ويتمتع فحسب [٢] . وهكذا يزاوج الغزالى بين الشرع والعقل فى هذه المسألة ، كما زاوج بينهما — كما تقدم — فى معرفة الحسن والقبيح من الأفعال .

ولكن هل رعى حجة الاسلام دائما هذا المقياس الذى جعله معيارا نعرف به الاعتدال المحمود ؟ نعتقد أنه لم يرعه دائما ، ولم يلتزمه فى كل الحالات . هاهو ذا فى هذه المسألة بالذات — أعنى مسألة حد الاعتدال فى الأكل — نراه يذهب الى أن المقدار المحمود منه هو تناول مالا يمكنه

---

(١) الأربعين ص ١٧٩

(٢) ميزان العمل ٦٨ — ٦٩ ومعارج القدس ٩٤ — ٩٥

الاشتغال والتقوى على العلم والعمل إلا به ، وما لو نقص منه لتحللت قواه واختل بدنه[١] ، وهذا — كما يقول — رأى سهل التُستَرى الذى كان « يرى أن الصلاة قاعدا لضعفه بالجوع أفضل من الصلاة قائما مع قوة الأكل[٢] » غفر الله للغزالى والتسترى هذا الرأى القائل الذى لا يتطلبه شرع أو عقل !

لقد أباح الله لنا الطيبات من الرزق ، وجعلها للذين آمنوا فى هذه الحياة . وخالصة يوم القيامة ، كما رضى منا أن نطلب فى هذه الدنيا حسنة وفى الأخرة حسنة ، ولم يرض منا الزهد المتنطع ، ولا الرهبانية القاطعة الصلة بين المرء ودنياه . كيف مع هذا يريد الغزالى منا أن نعتبر حد الاعتدال كما رآه ؟ . ثم من المسلم به وجوب أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ، وأن آية صدق المبدأ الأخلاقى أن يستطاع تعميمه دون أن يعود على نفسه بالنقض ، وعلى العالم بالفساد . فهل يرضى الغزالى أن ينهج المسلمون جميعا النهج الذى أراده فى مسألة الأكل — ونحوها مما سيأتى تفصيله عند الكلام على نزعته الزهدية — فيقتصروا منه على ما يمسك النفس فقط ، وإن بلغ بهم الضعف ألا يستطيعوا الصلاة وقوفا ؟ من للوطن بالأجسام القوية والسواعد المفتولة تحمى حماه إذن ؟ ومن للأرض يَفلحها ويمشى فى مناكبها ويستغل مناجمها وبحارها ليهىء للزاهدين المتبطلين سبيل العيش ؟

---

(١) الميزان ص ٩٥
(٢) الأربعين ١٠٤

أعتقد أنه كان من حسن جد المسلمين أن رأف الله بهم فلم يأخذوا إخذ الغزالى فى هذه الأمور وأمثالها ، و إلا لذهب بهم منذ أجيال وأجيال العجز والتواكل والذل ! والعجب أن الغزالى ينقد قوما — لعله يريد بهم الفيثاغوريين والرواقيين — ذهبوا الى أن الواجب قمع الغضب والشهوات وإماطتها بالكلية ، ويسفه هذا الذى ذهبوا اليه ، ويبين أن المراد هو ضبطها وتأديبها بالعقل ، لا قمعها وتعفيتها[1] . كيف مع هذا ينحدر الى الرأى الذى رأى فى مقدار الأكل ونحوه ، وهو كفيل — إن وجد من يأخذ به — بتعطيل هاتين القوتين ، بل بإماتتهما ، وإماتة حب الحياة ؟!

تقدم ذكر الفضائل الرئيسية ، وأهم مايندرج تحت كل منها من فضائل تابعة لها .

ونرى الآن — توفية للموضوع — أن نذكر كلمة عن تحديد الغزالى لتلك الفضائل ، وللرذائل الرئيسية كذلك التى تكتنفها .

١ — الحكمة :

وهى فضيلة النفس العاقلة ، بها تسوس القوة الشهوية والقوة الغضبية ، وتقدر حركاتهما بالقدر الواجب فى كل الحالات[2] ؛ كما أنه بالحكمة أيضا

---

(١) الميزان ص ٤٦

(٢) نفسه ص ٦٥

تدرك النفس الصواب من الخطأ فيما تأتى وتذر من الأفعال (١) . ومسكويه يعرفها تعريفا أدق من هذا وأوجز إذ يقول : إنها فضيلة النفس الناطقة ، بأن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية ، وأن يكون ثمرة علمها بهذه الأخيرة أن تعرف مايجب أن يفعل ، وما يجب أن يترك (٢) .

والحكمة وسط بين الخب والبله ؛ الخب هو الافراط : بأن يكون المرء ذا مكر وحيلة ؛ والبله هو التفريط والنقصان عن حد الاعتدال الناشىء عن بطء الفهم وقلة الاحاطة بصواب الأفعال (٣) . ومما يلاحظ هنا أنه جعل طرف الإفراط هو الخب بدل السفه كما فعل مكسويه ، وهذا أدق ، والأمر أوضح من أن يخفى ؛ كذلك رأى مسكويه أن ينبه على أن المراد بالبله تعطيل القوة الفكرية بالارادة لا نقصان الخلقه (٤) ، بينما الغزالى يجعله — كما رأينا — ناشئا عن بطء فى الفهم ، وقلة معرفة لما ينبغى .

ونعتقد أن أبا حامد مصيب فى الأول دون الثانى ، لأن البله إن كان عن نقصان فى الخلقة يكون من الظلم عده رذيلة ، إذ الرذيلة لاتكون إلا إفراطا أو تفريطا أى أمرا إراديا مقصودا ؛ وإذن فمسكويه مصيب حين عنى بالتنبيه على أن المراد من البله هنا تعطيل القوة الفكرية بالإرادة ،

---

(١) الاحياء جـ ٣ صـ ٤٠

(٢) التهذيب صـ ١٤

(٣) ميزان العمل ٦٥ — ٦٦

(٤) التهذيب ٢١

لانقصان الفطرة والخلقة . ويشهد لهذا مارأيته لسعد الدين التفتازانى فى كتابه المقاصد فى علم الكلام ، إذ جعل الغباوة رذيلة التفريط فى القوة العقلية ، وعرفها بأنها « تعطيل الفكر بالارادة ، والوقوف عن اكتساب العلوم[١] » .

٢ — العفة

وهى انقياد القوة الشهوية بسهولة ويسر للعقل حتى يكون انقباضها وانبساطها بأمره وإشارته ؛ وبذلك يكون المرء حرا غير مستعبد لشهواته ؛ وهى وسط بين الشره والخمود ، وكل منهما رذيلة . فالشره إفراط هذه القوة بالمبالغة فيما لايرضاه العقل من اللذات ، والخمود عدم انبعاث الشهوة الى مايرى العقل نيله من مطالب ورغائب فيها سعادة وخير[٢] .

٣ — الشجاعة

وهى فضيلة القوة الغضبية « إذا انقادت للعقل — المتأدب بالشرع — فى إقدامها وإحجامها[٣] » ، دفاعا عن العرض أو الدين أو الوطن أو نحو ذلك مما يوجب الحمية . وهى وسط بين التهور والجبن ؛ التهور تطرف فى الإقدام على مايوجب العقل الإحجام عنه من الأفعال ؛ والجبن التفريط وعدم

---

(١) المقاصد ج ٢ ص ٣٤
(٢) الميزان ص ٦٧ — ٦٨
(٣) الميزان ص ٦٦

الإقدام فى مواطن الإقدام ، وكلاهما رذيلة ينأى عنها الطبع المستقيم .

٤ — والأخيرة العدالة

وهى إما أن تكون فى النفس ، فيكون معناها انسجام قواها وانتظامها بحيث لا يبغى بعضها على بعض مع جعل القيـادة للقوة العاقلة ، وحينئذ لا تكون واحدة من الفضائل ، بل جماعها وجملتها ، كما أن ضدها وهو الجور — لأنها ليست وسطا بين رذيلتين ، بل ليس لها إلا مقابل واحد لاغير — هو جماع الرذائل وجملتها[١] . وتكون العدالة أيضا فى المعاملات ، ومعناها حينئذ أن يأخذ الانسان ماله ، ويعطى ما عليه . وهى بهذا وسط بين رذيلتين هما الغبن والتغابن للغير[٢] .

هذا ، وسنتكلم مرة أخرى عن فضائل ورذائل خاصة عنى بها الغزالى فى كتابه الإحياء وغيره ، وذلك عند الكلام عن فهمه لفكرة « الصالح العام » ، أو مدى صلاح مذهبه ليكون مذهبا اجتماعيا عاما تسعد به الأمة — كمجموعة لا كأفراد — التى ترضى بتطبيقه والسير على ضوئه . فلنأخذ الآن فى بيان مذهبه ، أو بعبارة أدق فى بيان المذهب الذى رضيه فى السعادة التى هى الغاية العليا لنا جميعا .

---

(١) الميزان ٧٠ — ٧١ ، والمدارج ٩٦ — ٩٧

(٢) الميزان ٧٠ ، والمعارج ٩٦ وبهذا تكون العداله بالمعنى الذى أراده أرسطو .

بحث مسألة السعادة، عند الغزالى — وغيره طبعا — يتطلب أن نبحث :

أولا : السعادة التى يتكلم عنها هذا الفيلسوف أو ذاك .

ثانيا : الطريق والوسائل التى تؤدى إليها .

وها نحن أولاء نشرع فى بحث هذين الأمرين لنعرف مذهب حجة الاسلام فى أهم مباحث علم الأخلاق .

أولا — ما السعادة عند الغزالى ؟

من الممكن أن نقول عن الغزالى : إن السعادة هى الخير الأعلى كما رأى أرسطو قبله ؛ ولكن ما هذا الخير الأعلى ، أو بعبارة أدق ما الخيرات بوجه عام ، وما الخير الذى هو من بينها الخير الأعلى ؟ يرى فيلسوفنا أن الخيرات فى هذه الحياة كثيرة ، ولكنها ترجع الى أربعة أنواع[1] :

١ — خيرات النفس ، وهى الفضائل الأصول التى تقدم ذكرها أكثر من مرة ، نعنى : العلم ، والحكمة ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة .

٢ — خيرات البدن أو فضائله ، وهى أربع : الصحة ، والقوة ، والجمال ، وطول العمر .

---

(١) ميزان العمل ٨٤ وما بعدها .

٣ — الخيرات الخارجية ، وجماعها أربعة أيضا : المال ، والأهل ، والعز ، وكرم الأرومة .

٤ — الخيرات أو الفضائل التوفيقية ، وهى أربعة كذلك : هداية الله ، ورشده ، وتسديده ، وتأييده .

هكذا نجد حجة الاسلام قد أغرم بالعدد أربعة ، فجعل أنواع خيرات هذه الحياة أربعا ، وجعل كل نوع منها أربع فضائل ، فتكون ضروب السعادات هذه ستة عشر ضربا ، ولا مدخل — كما قال — للاجتهاد فى اكتساب شيء منها إلا الفضائل النفسية التى تكون — كما تقدم — بمجاهدة المرء نفسه ، ورد قواها الى التوسط والاعتدال .

وهذه الخيرات ، التى لابد من بعضها للتوصل إلى البعض الآخر أو ليبلغ ذلك البعض كماله ، ليس شيء منها هو الخير الأعلى ؛ أى السعادة — فى رأى الغزالى — وإن كانت فى حاجة لها كلها لتكون كاملة .

إن هذا الخير هو السعادة الأخروية ، التى هى بقاء لافناء له ، وسرور لاغم فيه ، وعلم لا جهل معه ، وغنى لافقر يخالطه(١) . وهذه هى السعادة الحقيقية ، وما عدا هذا مما تعارف الناس على تسميته سعادة فيسمى كذلك خطأ أو بنحو من التجوز ؛ الأول كلذات هذه الحياة ومسراتها التى لاتعين على الآخرة ، والثانى مثل ما يوصل للسعادة الأخروية من

---

(١) الميزان ص ٨٤

سعادات الحياة التى نعيش فيها[١] . وكأن فيلسوفنا أحس الأبصار تكاد تزلقه دهشة وعجبا ، لاشتراطه — لتكون السعادة كاملة — الفضائل البدنية والخيرات الخارجية التى عددناها ، كأنه أحس بهذا فأطال فى بيان وجه الحاجة لكل هذه الفضائل والخيرات ، وللفضائل التى دعاها الفضائل التوفيقية .

أما الصحة والقوة وطول العمر ، فلا شك فى الحاجة لها لكسب الفضائل والتوصل للخيرات الأخرى ، ولبلوغ الكمال . والجمال — وإن ظن فى بادىء الرأى أنه قليل الغناء — من السعادات والخيرات فى الجملة ؛ لأنه يعين على قضاء الحاجات فى الدنيا التى هى وسيلة الآخرة ، ولأنه يدل على خير النفس وفضيلتها ، « لأن نور النفس إذا تم إشراقه تأدى الى البدن » . ولهذا رأى الفقهاء أنه إذا تساوت درجات المصلين يقدم للامامة أحسنهم وجها[٢] .

وأما الحاجة للمال ، فإن الفقير فى طلب الكمال كالطائر مقصوص الجناح ، والساعى الى الهيجا بغير سلاح ؛ ولهذا قال النبى عليه السلام : « نعم العون على تقوى الله المال[٣] » . والحاجة للأهل والولد الصالح واضحة ؛ إذ يعينان المرء على حاله فيتفرغ قلبه للعبادة ، وعقله لطلب العلم . وكذلك

---

(١) الميزان ٩٠ — ٩١
(٢) نفسه ٨٧ — ٨٨
(٣) نفسه ص ٨٥ — ٨٦

بالعز يدفع الانسان عن نفسه ما ينوبه من ظالم ، فيطمئن باله ، ويسير قدما لما يبغى من عبادة وكمال[١] . وكرم الأصل والأرومة مما يساعد تماما على تعود حسن العادات والتخلق بطيب الأخلاق ، ولهذا شرط النسب فى الإمامة ، وقيل : الأئمة من قريش . وكيف لا ؛ والأخلاق تتبع الأمزجة ، وتسرى من الأصول الى الفروع[٢] .

بقيت الحاجة للفضائل التوفيقية ، وهى — كما قدمنا — هداية الله ، ورشده ، وتسديده ، وتأييده . لا مراء فى أنه :

إذا لم يكن عون من الله للفتى   فأكثر ما يجنى عليه اجتهاده

وإذن فنحن فى حاجة دائما لعون الله وتوفيقه أيا كان لون هذا العون ومظاهره ، وفى أى المواطن كان الانسان . فلا معنى إذاً لتحديد هذا النوع من العون الإلهى بالعدد أربعة ، بل ولا لجعل مظاهره — من هداية ، ورشد ، وتسديد ، وتأييد — فضائل للمرء ، اللهم إلا إن قلنا إن المرء قد يستحق بعضها تفضلا بأعماله الطيبة .

ومهما يكن فالهداية ـ كما يقول الغزالى ـ مبدأ الخيرات ، ولا سبيل لطلب الخيرات إلا بها . وهى على ثلاث مراتب : الأولى تعريف طريق الخير والشر ، ويتم بالعقل والوحى ، ولله علينا لهذا الحجةُ البالغة إذ يقول :

---

(١) الميزان ٨٦

(٢) نفسه ٨٧

« وهديناه النجدين » . والثانية إمداده للسائر فى طريق الخير بما يساعده على ما هو بسبيله ، وفى هـذا يقول : « والذين اهتدوا زادهم هدى » . والثالثة ، وهى أعلى هذه المراتب ، النور الذى يشرق بفضل الله على بصيرة المرء متى صلح لذلك ، فيهتدى به إلى ما عز عليه معرفته بالعقل النظرى وحده ، وهذا ماعناه الله بقوله : « قل إن هدى الله هو الهدى » ، إذ أضاف هذا النوع من الهدى لنفسه ـ تـكريما له و إبانة لفضله ـ دون الهدى الذى يكون بنظر العقل وحده(١) .

والرشد والتسديد لابد منهما لبلوغ السعادة ؛ لأن الأول هو ضرب من عناية الله يوجهه إلى مافيه صلاح العبد وخيره ، و بالثانى تتوجه الإرادة والحركات فعلا إلى الغرض المطلوب . وكذلك التأييد لا بد منه أيضاً ؛ لأنه تقوية المرء على ما يريد بلوغه من غايات تتعذر إن لم يظفر الانسان بهذا التأييد(٢) .

والسعادة الحقيقية التى وصف حجة الاسلام ، والتى يوصل اليها بكل ماعد من فضائل وخيرات فى هذه الدار الدنيا ، ليست فى اللذة أو اللذات التى يصبو اليها الجهال والقصير و النظر ، حتى ما كان منها فى الجنان من حور و ولدان ، وفا كهة ونخل ورمان ، ومن سائر ما أعد الله للمتقين ،

---

(١) الميزان ٨٩

(٢) نفسه ص ٩٠

مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . إن سعادة كل كائن فى وصوله إلى الكمال الخاص به ، وكمال الانسان بوصف أنه إنسان فى إدراكه العقليات والأمور الإلهية على ماهى عليه[١] ، هذه الأمور التى يقف العقل حسيراً أمامها ، لايملك إلا أن يتخيلها أو يتصورها نوع تصور ! إذن سعادة الانسان وكماله ، أن تنتقش نفسه بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها حتى كأنها هى[٢] ، وذلك بأن تصير النفس عالما عقلياً مرتسما فيه صورة العالم كله ونظامه ، المحسوس منه والمعقول ، أى أن تستوفى هيئة الوجود كله لا يشذ عن علمها به علما حقا شىء منه[٣] .

وهذه السعادة ، أوالخير الأعلى ، قد تكون فى هذه الدنيا على سبيل الندور لمن سلك اليها طريقها ، وجعل نفسه أهلا لدرك هذه الحقائق العالية ، فتفيض عليه من الله كما فاضت على الأنبياء والأولياء والصديقين ؛ « ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت[٤] » .

ثانيا – ما الطريق الى هذه السعادة ؟

تلك هى السعادة كما رآها حجة الاسلام ، فما هو الطريق الموصل لها ،

---

(١) الميزان صـ ١٥
(٢) نفسه صـ ٢٣
(٣) معارج القدس صـ ١٧٠ — ١٧١
(٤) الميزان ص ٣٢

وبأى وسيلة ننالها فى هـذه الدنيا أو فى الآخرة ؟ وسيلة هذه السعادة وطريقها أمران لا ثالث لهما : عمل ، وعلم ؛ العمل لتطهير النفس وإزالة مالا ينبغى أن يسودها من الشهوات التى تزين لها حب الدنيا ومفاتنها فتلفتها عن غايتها وكمالها ؛ والعلم لتحصيل مالا بد منه لهذا الـكمال (١) .

وشرط العمل متفق عليه بين المتصوفة وغيرهم ، لأنه يراد « لمحو الصفات الردية ، وتطهير النفس من الأخلاق السيئة » ؛ وهذا مالا يختلف فيه اثنان ، لأنه قبل التحلية تجب التخلية ؛ أما شرط العـلم فلا يراه الصوفية لأنهم يرون الطريق « تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة ، وانكشف له سر الملـكوت وظهرت له الحقائق (٢) » .

ليس على المريد إذن إلا الاستعداد والترصد والانتظار لفيض الله . وبهذا — لا بالتعلم — انـكشفت الأمور للأولياء والأنبياء ، وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها . والغزالى فيما يحكيه عن نفسه يقول : « إن أحد أئمة الصوفية نهاه ، لما صحت عزيمته على سلوك الطريق ، عن المواظبة على تلاوة القرآن ، ولم يرله إلا أن يتجرد عن الدنيا ، فلا يلتفت منها إلى مال ولا ولد ولا وطن ، ولا إلى علم أو منصب ، ولا إلى غير ذلك

---

(١) الميزان ص ٣٠

(٢) نفسه ٣٤ ، والاحياء جـ ٣ ص ١٥

بماهو موضع حب الناس و رغباتهم ، وينقطع فى زاوية للصلاة وذكر الله ، ولا يزال كذلك حتى ينصرف عن الذكر باللسان إلى الذكر بالقلب وحده، ثم أن ينتظر لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء[١] » .

هذا هو منهج الصوفية لبلوغ السعادة ؛ إنهم ردوا الأمر — كما يذكر أبو حامد — إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط[٢]. ومن هذا يقول أبو القاسم عبد الكريم القشيرى المتوفى عام ٤٦٥ : « المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله فى معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الردية وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله[٣]... »

كما يقول أبو عثمان المغربى — وكان واحد عصره ، ومات بنيسابور عام ٣٧٣ — قبله : «العارف تضىء له أنوار العلم فيبصر عجائب القلب[٤]»

على أنه لا يسعنا ونحن نتكلم عن منهاج الصوفية لبلوغ الانسان سعادته الحرى بها أو الخاصة به ، إلا أن نلاحظ أن العلم الذى لا يشترطه للمتصوفة هو العلم الذى أتعب فيه الفلاسفة والنظار أنفسهم وعقولهم ونحوه .

---

(١) الميزان ص ٣٤ — ٣٥ والاحياء ج ٣ ص ١٥

(٢) الميزان ص ٣٦

(٣) الرسالة القشيرية فى علم التصوف ص ١٨٣

(٤) نفسه ص ١٨٦

أما العلم بالشريعة من قرآن وحديث وما يتصل بهما فلا نظن أن أحداً من المتصوفين الحقيقين بهذا اللقب يسعه الاستغناء عنه ، أو يرى عدم الحاجة له ؛ إن الجهال بهذا الضرب من العلم ، ويزعمون مع هذا أنهم متصوفون وأرباب الحقيقة ، لا شأن لنا معهم ولا يدخلون فى حسابنا ، لأنهم ليسوا من العير أو النفير .

وربما كان من الخير أن نشير إلى بعض رجالات هذه الطائفة الذين يؤيدون الرأى الذي نرى ؛ من هؤلاء أبو القاسم الجنيد سيد هذه الطائفة وإمامهم — كما يرى القشيرى — والمتوفى عام ٢٩٧ ؛ الجنيد هذا هو القائل : « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا ، وقطع المألوفات والمستحسنات[١] » ؛ غير أنه مع ذلك كله كان يقول : « من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة[٢] » . ومنهم عبد الله ابن منازل ، فقد كان عالما وكتب الحديث الكثير ، ويصفه القشيرى بأنه كان أوحد وقته ، ومات عام ٣٢٩ أو ٣٣٠ بنيسابور[٣] . ومنهم أيضا أبو بكر الطمستانى المتوفى بعد عام ٣٤٠ ، فقد كان يرى ضرورة العلم

---

(١) الرسالة ص ٢٤

(٢) نفسه ص ٢٥

(٣) الرسالة ص ٢٤

بالكتاب والسنة[١] . وأخيراً منهم القشيرى نفسه ، فقد كان — كما يرى ابن خلكان — علامة فى الفقه والتفسير والأصول وعلم التصوف ، فجمع بذلك بين الشريعة والحقيقة والأدب والشعر والكتابة .

ليت شعرى ؛ هل يسمع هذا أو يحسه من هم بين جاهل أو منتطع أو رقيع ، من متصوفة وأرباب طرق هذا الزمان النكد بأهله ، الذين عميت منهم البصائر فساروا فى طريق الضلال وهم يوهمون الناس أنهم يحسنون صنعاً ! أو هل آن أن ينتبه الناس من غفلاتهم فلا يجعلوا بعض هؤلاء أهلا للتشريف والتكريم ، وهم ليسوا من ذلك فى شىء !

ها هو ذا طريق الصوفية ، كما أوضحه الغزالى ورجالهم لبلوغ السعادة ، فما هو طريق العلماء النظار ؟ هؤلاء — كما يقول الغزالى — استوعروا طريق المتصوفة ، وبخاصة مايقتضيه من التجرد عن الدنيا وقطع العلائق معها ، فرأوا أن إعمال العقل فى تحصيل العلوم بالنظر والأدلة يسوق إلى المقصود سياقة موثوقا بها . يجب إذن تحصيل العلوم بطريق البحث النظرى على غاية الإمكان ، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتظار والترصد لفيض من الله لينكشف به من الأمور الإلهية ما لم ينكشف بالعقل[٢] . ولا بد قبل ذلك من تكميل النفس بالفضائل كما أشرنا إلى هذا أولا ، إذ كان

---

(١) الرسالة ص ٢٥

(٢) الميزان ص ٣٦ والاحياء ج ٣ ص ١٥ — ١٦

تهذيب النفس وتحليتها بالفضيلة مقدمة لازمة لطلب العلم ونيله ، والسعادة الحقة لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس[١] .

بعد هذا ماهو هذا العلم الذى به تمام السعادة ؛ سواء أسعينا اليه بالعقل والنظر أم بالمجاهدة وانتظار الفيض ؟ هذا العلم منه جانب نظرى وآخر عملى. وقبل كل شىء لا يدخل فى البيان الذى أدلى به الغزالى — لبيان العلم المطلوب بشعبتيه — العلم بشىء من اللغات غير العربية . لا يدخل هذا النحو من العلوم لأنه لا يطلب لذاته ، بل ليكون وسيلة كما قلنا ، ولأنه يختلف باختلاف الأعصار والأمم . أما العلوم النظرية التى نريدها فهى التى تبقى أبدا ، وتطلب فى كل حال وكل أمة ؛ وهى ترجع « الى العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله ، وملكوت السموات والأرض ، وعجائب النفوس الانسانية والحيوانيـة من حيث إنها مرتبطة بقدرة الله تعالى لا من حيث ذواتها[٢] » .

بهذا الضرب من العلم — وهو العلم النظرى — يقوى يقين الباحث ويطمئن قلبه ، لأنه سيعرف تماما العالم كله ، « ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات ، ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات الحق أى وجود يخصها ،

---

(١) معارج القدس ص ١٧٥
(٢) الميزان ص ٤١ — ٤٢

وأى وحده تخصها ، وكيف ترتبت نسبة الوجود اليه جل وعلا[١] » الى آخر المعلومات التى تثلج القلب ببرد اليقين .

أما الجانب العملى من العلم المطلوب فهو ثلاثة علوم : علم النفس ، وعلم سياسة المنزل ، وعلم السياسة العامة أى سياسة البلد والناحية والأمة ؛ وأهم هذا الجنس من العلوم علم النفس الذى به تهذيبها وسياستها وسياسة البدن أيضا[٢] ، وإذا تم للمرء الكمال العملى بالفضائل ، والعلمى بتحصيل ما أشرنا إليه من العلوم على اختلاف أنواعها ، فقد سعد السعادة التامة ، وكان مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا .

هـذا ، ولأجل أن يكون بحثنا عمليا له غاية عملية نفيد منها ، يجب أن نعرف أى الفريقين أقوم سبيلا وأهدى طريقا ، نعنى المتصوفة ، والعلماء والنظار ؛ الأولون يعتمدون على الإلهام بعد إعداد النفس له بالفضائل ، والقلب بالتطهير والصقل والجلاء ؛ والآخرون — بعـد الاستكمال بالفضائل — يعتدون بالعقل ونظره ، والدليل واستقامته ، وما قد يفيضه الله عليهم من علمه أخيرا . أى الطريقين إذن أهدى للغاية ، وأى الطائفتين أرجى للظفر والفوز بالمطلوب ؟

---

(١) معارج القدس صـ ١٧٥

(٢) الميزان صـ ٤٢

يبدأ حجة الإسلام باعلان إيمانه بصحة طريق التصوف ، ويسوق شواهد غير قليلة يؤكد بها صحة ما يذهب إليه من أن المرء بهذا الطريق — إن صدق وأخلص فى اتباعه — حرى أن يصل إلى ما يبغى ، وينكشف له مايرجو من حقائق يعز على العقل أن يصل إليها ؛ من هذه الشواهد قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا — أى من الاشكالات والشبه — ويرزقه من حيث لايحتسب » أى يعلمه علما من غير تعلم . وقوله صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم » . وإلى هذا العلم الذى يجىء من طريق الالهام الربانى يقول تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » ، أى علما بلا سبب مألوف وهو التعلم[1] .

والدليل الذى لايمكن إنكاره على صحة طريق المتصوفة — كما يقول أبو حامد — ما ينكشف من الغيب بالرؤى الصادقة ، فانه إذا جاز ذلك فى النوم فلم لايجوز ذلك فى اليقظة أحيانا إذا ذهل المرء عن الدنيا ولم يشتغل إلا بنفسه ؟ وأيضا ماجاء به القرآن من إخبار النبى صلى الله عليه وسلم بالغيب ، لأنه إذا جاز ذلك للنبى ووقع منه جاز لغيره ؛ « إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل باصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق ، وهذا لايسمى نبيا ، بل يسمى وليا . فمن آمن بالأنبياء

---

(١) الاحياء جـ ٣ صـ ١٨ — ١٩ . والحديث رواه أبو نعيم عن أنس .

وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان ؛ باب إلى خارج وهو الحواس ، وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الالهام والنفث فى الرُّوع والوحى ، فاذا أقر بهما جميعا لم يمكن أن يحصر العلوم فى التعلم ، ومباشرة الأسباب المألوفة ، بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلا اليه(١) » .

ربما كانت طويلة هذه الكلمة التى نقلناها عن الغزالى ، ولكننا أردنا إنصافه بذكر ما يتم له به الاستدلال على صحة طريق التصوف ، وأنه قد يؤدى إلى السعادة المرومة ؛ غير أن هذا — إن أريد بالتصوف الحقيق لا ماتراه اليوم — ليس ماقصدنا تصفية القول فيه الآن . إن الذى جعلنا فيه الحديث أولا هو المفاضلة بين الطريق الذى رضيه المتصوفة ، والطريق الذى اختاره النظار للوصول لما يطلبه جميعهم من سعادة ؛ ما رأى فيلسوفنا ؟ وما الحق فى نفسه سواء أذهب اليه حجة الإسلام أم لم يوافق اليه ؟

لقد عرض الغزالى على نفسه هـذه المشكلة وخلص منها بعدم البت فيها برأى واحد للناس جميعا ، بل توسط فى الأمر بأن جعل الحال تختلف حسب الأشخاص والأحوال ، وهـذا فيما نعتقد ، القول الحق والرأى الصحيح الذى يأمر به العقل الرشيد الطَّب بعلاج المشكلات . العامة من الناس تقعد بهم فطرهم وعقولهم عن طلب العلم بالنظر العقلى والدليل المنطقى

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٢٠

الذى يتدرج من المقدمات إلى النتائج ، ومن الظواهر إلى العلل والأسباب ؛ لهـذا يكون من الخير لهؤلاء ، وهم أكثر الناس ، « الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذى يعرف به العمل [١] » . والبقية من الناس ؛ من منح منهم الاستعداد الطيب للفهم والعلم وكملت له آلات الطلب وأدواته — ومنها شيخ ثقة ، له بصره واستقلاله بالعلوم — كان أولى به أن يسلك سبيل النظار « فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم ... » فاذا حصل ذلك على قدر إمكانه حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله ، فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن هـذا الخلق ، والاعراض عن الدنيا والتجرد لله ، وأن ينتظر فعساه ينفتح له بذلك الطريق ما التبس على سالكى هذا الطريق [٢] » .

بهـذا يكون الغزالى قد أنصف الفطر المختلفة والعقول المتعددة ، ويكون قد انتهج نهج الرسول الحكيم إذ يقول : « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم » . أما أن يأخذ الفيلسوف الناس جميعا بالرأى الواحد ، وينزلهم المنزلة الواحدة ، فليس من الحكمة فى شىء .

هكذا كان رأى الغزالى لغيره ، فماذا كان رأيه لنفسه ؟ تصفح كتابه

---

(١) الميزان ص ٣٨
(٢) الميزان ٣٩ — ٤٠

« المنقذ من الضلال » ففيه الاجابة . لقد حدثنا أنه علم علم المتكلمين ، وعلم الفلاسفة ، وعلم المتصوفة ، وسائر ما كان يطلق عليه كلمة علم فى عصره ، وخرج من ذلك كله بالشك الذى نال من جسمه ونفسه ، وجعله يكاد ييئس من الوصول إلى الحقيقة ، ولم ينجه من هذا إلا نور « قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة[1] » . وانتهى به الأمر بعد تجارب دامت سنوات إلى أن علم يقينا « أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق . . . فان جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من مشكاة النبوة ، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به[2] » .

على أنه حذار أن نفهم أن الغزالى كان من خطل الرأى وضلال الحكم بحيث يريد بالمتصوفة متصوفة زماننا ! إنه يريد بالطريقة التى يراها أصوب الطرق ما كان أول شروطها « تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ، ومفتاحها — الجارى منها مجرى التحريمة من الصلاة — استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء فى الله ..[3] » بهذا التحديد للطريق

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٧٤
(٢) نفسه ص ١٣١
(٣) نفسه

الذى حكم له ورضيه لنفسه ، يكون رأيه سديدا وحكمه صائبا .

والآن ، بعد أن بسطنا القول فى السعادة ووسائلها ، وما يؤدى اليها من طرق ، ننتقل الى الكلام على مبحث آخر فى الأخلاق عند الغزالى ، وهو ما كان يسوده من نزعات طبعت حياته ومذهبه بطابع خاص .

نزعة الغزالى الزهدية

استقامت للغزالى شهرته ، وخلد اسمه ، ولقب بحجة الاسلام ، جزاء عدلا لما ألف وكتب ؛ فهو كذلك عند طائفة من النـاس لأنه ناهض الفلاسفة ، فحال بين الاسلام — فى رأيه — وبين شرورهم ، وكال للفلسفة الضربات فلم تقم لها بعده قائمة فى المشرق ؛ وهو كذلك عند طائفة أخرى لأنه ظهر لنا بمؤلفاته الكثيرة — وبخاصة الاحياء موسوعته الكبرى — عالم نفس عميق ، يعرف أهواء النفوس ونزعاتها ، وخباياها وخلجاتها ، وأدواءها وعلاجها ؛ وعالما بالأخلاق يحدد ما خلق المرء له من غايات ، وما يصله بهذه الغايات من طرق ، وما يعوقه من عقبات فيطب لها ، وما يريد غرسه من عادات وأخلاق فيتأتى لها ؛ وهو كذلك عند طائفة ثالثة لأنه ضم الى هـذا وذاك المعرفة بالدنيا ومفاتنها ، والتزهيد فيهـا والترغيب فى الآخرة التى هى خير وأبقى ؛ وربما كانت له جوانب فضل أخرى جعلت طوائف أخرى تراه حجة الاسلام الذى جاء والناس أحوج اليه — كما يقول السبكى - أكثر من حاجتهم للقمر فى الليلة الظلماء .

لسنا الآن بصدد بيان العوامل التى قامت عليها شهرة الغزالى وصيته وتحليلها ، إنما نريد أن نشير إلى أن له ناحية حبيبة إلى ضرب من الناس هى ناحية التصوف والزهد فى الدنيا ، وتوجيه قارئه للآخرة ؛ لهذا رأينا من الخير أن نأتى بكلمة عن هذه النزعة التى جعلته يخصص للزهد ومايتصل به جانباً كبيراً من كتاباته بين فيها الزهد وحقيقته وعلامته ، وفضيلته ودرجاته وأقسامه والغاية منه ، وأن منها تأديته للعلم الفيضي ، وكيف يكون فى الطعام وسائرحاجات الحياة ، إلى غير هذا كله مما يدل على عنايته بالزهد ، والرغبة فى معالجة الموضوع معالجة موضوعية لها منهجها وغايتها ، لا عرضية عابرة بلا نهج أو غاية .

الزهد أن تنزوى عن الدنيا طوعا مع القدرة عليها . هكذا يعرف الغزالى الزهد تعريفاً حقاً ؛ أما إن انزوت الدنيا عنك وأنت راغب فيها فذلك تقدوليس بزهد[١] ، وبذلك انماز عن الزهد أدعياؤه ، كما ينماز بحد التواضع الأذلاء المتضعون . و بعبارة أخرى ، الزهدهو الرغبة عن الدنياعدولا إلى الآخرة ، أوعن غير الله تعالى عدولا اليه ؛ وهذه هى الدرجة العليا[٢] وللزهد الحقيقى علامات يتميز بها عن الزائف المتصنع ، منها ألا يأسى على فائت أو يفرح بآت ، وأن يستوى عنده الذم والمدح ؛ والأولى أمارة

---

(١) الاربعين ص ٢٠٩
(٢) الاحياء ج ٤ ص ١٥٥

الزهد فى المال ، والأخرى أمارة الزهد فى الجاه[1] ، فأيما امرئ أشكل عليه الأمر فليختبر نفسه بهذه العلامات حتى يتبين له إن كان من الصادقين أو المتجرين الأدعياء !

والزهد إن صح كان فضيلة يحرص الغزالى على بيانها والاستدلال لها كعادته بالقرآن والأحاديث والآثار . فمن القرآن قوله تعالى : « إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا » ، لأن معناه — كما قيل — أيهم أزهد فيها ، فوصف الزهد إذن بأنه من أحسن الأعمال[2] ومن الأحاديث قول الرسول عليه الصلاة والسلام : « إذا رأيتم العبد وقد أعطى صمتاً وزهداً فاقتربوا منه فانه يلقى الحكمة » ، وقوله : « إذا أردت أن يحبك الله فازهد فى الدنيا » ، إذ أنه بهذا جعل سبباً للمحبة التى ترقى بمن حظى بها أعلى الدرجات[3]. ثم من فضيلة الزهد أنه قد يكون سبباً لأن يفيض الله على الزاهد بعض رحمته فيعلمه من لدنه علماً ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « من أراد أن يؤتيه الله علما بغير تعلم ، وهدى بغير هداية ، فليزهد فى الدنيا »[4] .

قلنا إن الغزالى كان يحسن التأتى لما يريد من أمر ؛ ها هو ذا يشيد

---

(١) الاحياء ج ٤ ص ١٧١

(٢) نفسه ج ٤ ص ١٥٧ . (٣) هذان الحديثان رواهما ابن ماجه بسند ضعف . عن الحافظ العراقي

(٤) الاربعين ص ٢٠١ ، ويذكر العراق أنه لم يجد لهذا الحديث أصلا

بالزهد وما فيه من فضل وخير جعلاه فضيلة ترفع إلى الدرجات العلى ، فمخافة أن يستشعر الراغب وعورة الطريق تراه يحيط هـذا بذم الدنيا ومفاتنها ، والغنى والمال ، ويمدح الفقر والجوع ، ويجعلهما من الفضائل ، كل هذا ليبين أنه لن يضيع بالزهد أمر ذو بال أو خطر .

« الدنيا — كما يقول الرسول فيما رواه الترمذى وابن ماجه — « ملعونة ملعون ما فيها إلا ما كان لله منها » ، وكذلك « حب الدنيا رأس كل خطيئة » كما يقول أيضا[1] والمال — كالولد — ملهاة عن ذكر الله وفتنة ، فمن اختار ماله وولده على ما عند الله فقد خسر خسرانا عظيما . وفى الحديث أنه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « أى أمتك شر ؟ قال الأغنياء » [2] وأنه قال : « دعوا الدنيا لأهلها ، فمن أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لا يشعر » . ولهذا ذمت الدنيا ومفاتنها وزينتها على لسان محمد ، كما ذمت على لسان عيسى عليهما الصلاة والسلام ، فهذا يقول : « لا يستقيم حب الدنيا والآخرة فى قلب مؤمن كما لا يستقيم الماء والنار فى إناء واحد [3] » ، كما قال للحواريين : لأكل خبز الشعير بالملح الجريش ، ولبس المسوح ، والنوم على المزابل ، كثير مع عافية الدنيا والآخرة[4] .

---

(١) الاحيا جـ ٣ صـ ١٣٩ .
(٢) نفسه جـ ٣ صـ ١٦١
(٣) الاربعين صـ ١٤٥   ابن أبى الدنيا والبيهقى مرسلا جـ ٣ صـ ١٧٥
(٤) نفسه صـ ١٠٥ .

وإذا كان الله يمتن على فريق من عباده بلسان نوح عليه السلام فيقول : « ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا » ؛ فليس معنى هذا أن كمال الانسان وسعادته فى هذا النوع من الخير، بل « كماله الحق — كما يقول الغزالى طبعا — فى العلم وحرية النفس بألا تكون أسيرا للدنيا وزينتها ، وهذا مالا يكون إلا بقطع الصلة بالدنيا كلها والالتفات لله وحده . فالعلم والحرية من الباقيات الصالحات وهما كمالان حقيقيان ، والمال والبنون زينة الحياة الدنيا وهما كمالان وهميان »[1] . ولهذا ليس يسعد بحب الله ومعرفته — وهما سبيل سعادة الآخرة — إلا معُرض عن الدنيا ، قانع منها بقدر الزاد والضرورة .

على أن أبا حامد وإن رأى « أن الفقر أفضل وأعلى من الغنى على الجملة[2] » ، وإن أفرد صفحات كثيرة لبيان فضيلة الفقر ، وما يتصل بهذا من آداب الفقر والفقراء[3] ، فانه لم يترك نفسه تنجرف بتيار الزهد المبالغ كما جاء عن المسيحية . لقد عاش مع الناس وخبر دنياهم وأصاب منها حظا عظيما ، وعرف للمال فضله فى التوسل به لأسباب الحياة . لهذا لم

---

(١) الاربعين ٣٧ .
(٢) الاحيا ج ٢ ص ١٨٢ .
(٣) نفسه ج ٤ ص ١٣٩ وما بعدها .

يبخسه حقه ، وحاول الجمع بين ما جاء فى مدحه وذمه فى كثير من الآى والأحاديث والآثار ، بأن جعله — كما تقدم القول فى مبحث السعادة — أداة لا بد منها لتمام السعادة وكمالها ، بل أداة لا بد منها لنيلها .

هذه السعادة لاتنال إلا بثلاث وسائل فى الدنيا : « الفضائل النفسية كالعلم وحسن الخلق ، والفضائل البدنية كالصحة والسلامة ، والفضائل الخارجة عن البدن كالمال وسائر الأسباب »[١]. ومن الطبيعى أن يلفتنا الغزالى إلى أن هذه الوسائل للسعادة ليست فى مرتبة واحدة من الشرف والتقدير ، إنها تتفاوت : « فأعلاها النفسية ، ثم البدنية ، ثم الخارجة » ؛ وذلك لأن قدر المال من حيث هو ضرورة المطاعم والملابس ، ونحوها ، التى هى ضرورة بقاء البدن ، الذى هو ضرورة كمال النفس الذى هو خير»[٢] أو الذى هو الخير الحقيقى .

وللزهد درجات وأقسام لكل درجة ناسها وفضيلتها ، وللدنيا أحابيل ومفاتن تستميل بها جمهرة الناس اليها وتحببهم فيها ؛ من هذه المفاتن : المال والولد والجاه ، وسائر ما يرغب فيه ويراه الناس غرضاً يستحق السعى وغاية تستأهل الجهاد والاقتتال فى سبيلها .

وللناس تجاه هذه الدنيا مواقف ونسب مختلفة ؛ منهم العاشق الصب

---

(١) الاحيا جـ ٣ صـ ١٦٢

(٢) نفسه صـ ١٦٣ .

المكلف بها ، ومنهم الذى نفذ إلى باطنها وكشف أسرارها فلم يجد فيها ما يفتن فأعرض عنها ، ومنهم من هم بين بين ؛ وهؤلاء الذين أعرضوا عنها هم الزاهدون ، وهذا الزهد الذى هم عليه يتفاوت قوة وضعفا ، ولذلك يكون على درجات ثلاث ؛ أدناها من يزهد فى الدنيا « وهو لها متشه وقلبه إليها مائل ، ونفسه اليها ملتفتة ولكنه يجاهدها[1] » وتلى هذه المرتبة مرتبة من يحقر الدنيا وعروضها بجانب ما يرجوه من الآخرة ونعيمها ، فهو إذا لا يلتفت لما ترك ولكنه يرى أنه زهد فيما يرغب فيه غيره فيعجب بنفسه ، ويظن أن له عقلا وحزما إذ ترك القليل للكثير . والدرجة العليا من هذه الدرجات « هى أن يزهد طوعاً ويزهد فى زهده ، إذ لا يرى أنه ترك شيئا » بجانب ما ينتظر ويرجو . وإنما كانت هذه الدرجة هى العليا لأنها سمت على المعاوضة والتجارة[1] .

والبواعث على الزهد تختلف على ثلاث درجات أيضاً ؛ إحداها أن يكون الباعث عليه الخوف من النار ، وما هو منها بسبب كعذاب القبر ومناقشة الحساب ، وهذا زهد الخائفين ؛ والثانية وهى التى تعلو على ما سبقها فى الرتبة أن يكون باعثه الرغبة فى نعيم الآخرة ، وهو زهد الراجين الذين تربطهم بالله جل ذكره رابطة الأمل والمحبة لا رابطة الخوف والرهبة؛ والدرجة الثالثة — وهى أعلى الدرجات — أن يكون الباعث على الزهد

---

(١) الاحياء جـ ٤ صـ ١٦٠

فى الدنيا الترفع عن الالتفات الى ماسوى الحق تنزيها للنفس عنه، واستحقارا لما سوى الله ، « وهذا زهد العارفين ، وهو الزهد المحقق ، وما قبله معاملة ، إذ ينزل صاحبها عن شيء عاجلا ليعتاض عنه أضعافه آجلا[١] » .

ولا يرضى الغزالى أن يجاوز الكلام فى الزهد قبل أن يشبعه بحثا وتحليلا ، وتناولا له من جميع جهاته ، ومن ذلك بيان حده فى المأكل والملبس والمسكن ، ونحو هذا وذاك من ضرورات الحياة . أما فى المطعم فأعلى الدرجات الاقتصار على دفع الجوع فى الحال ، وأوسطها الادخار لشهر أو أربعين يوما ، وأدناها أن يدخر لعام ، فان تجاوز هذا كان محالا أن يسمى زاهدا[٢] . وأعلى درجات الزهد فى الملبس أن يكتفى بما يدفع الحر والبرد ويستر العورة ، وأدناها أن يكون له قميص وسروال ومنديل من الجنس الخشن ، فاذا صار صاحب قميصين وسروالين ومنديلين فقد خرج من صفوف الزهاد[٣] . بقى المسكن ، وأعلى درجات الزهد فيه التمثل بأهل الصفة ، فيقنع بزاوية فى مسجد أو رباط ، وأدناها أن يطلب لنفسه حجرة خاصة على ألا تزيد سعتها عن قدر الحاجة ، ولا يرفع بناءها ولا يهتم بتجصيصها ، وإلا فقد خرج عن حد الزهد فى المسكن تماما[٤] .

---

(١) الاربعين ص ٢٠٨ ، والاحياء ج ٤ ص ١٦٠ — ١٦١

(٢) الاحياء ج ٤ ص ١٦٤ ، والاربعين ص ٢٠٢ — ٢٠٣

(٣) نفسه ص ٢٠٣ والاحياء ج ٤ ص ١٦٤

(٤) نفسه ص ١٦٦ والاربعين ص ٢٠٤ — ٢٠٥

هذا الزهد يؤدى فى أغلب الحالات الى الجوع كما ترى ، وربما الى الحرمان أيضا ، فهل يرضاه صاحب الإحياء ؟ ولم لا ! أليس الجوع فى رأيه إحدى الفضائل ! بلى ، ولهذا كان أبو بكر يطوى – فيما يرويه – ستة أيام ، وابراهيم بن أدهم والثورى سبعا ، و بعضهم انتهى الى أربعين يوما ، ومن صبر على ألم الجوع أربعين يوما ظهرت له – كما قيل – لا محالة أشياء من عجائب الملكوت [١] ، ولذلك يقول الرسول – فيما يرويه الغزالى أيضا – « ليس من عمل أحب الى الله من جوع وعطش » وأنه « لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه [٢] » ، و بلغ من تقدير سهل ابن عبد الله التسترى للجوع وما فيه من فضل أنه كان يطوى نيفا وعشرين يوما لا يأكل [٣] ، وأنه كما قدمنا كان يرى أن الصلاة قاعداً لضعفه بالجوع أفضل من الصلاة قائما مع الشبع .

والغزالى وأمثاله من أصحاب هذه النزعات لا يرون الجوع فضيلة اعتباطا أو عبثا ؛ إنه كذلك فى رأيهم لما له من فوائد : منها كسر الشهوات باضعاف بواعثها ، وذل النفس وزوال البطر والطغيان ، وخفة البدن ؛ وهذا له أثره فى تسهيل العبادة ، ونفاذ البصيرة وصفاء القلب ورقته حتى يدرك به لذة المناجاة وحلاوتها ، الى غير ذلك من الفوائد التى تجعل الجوع

---

(١) الاربعين ص ١٠٥
(٢) الاحيا ج ٣ ص ٥٩
(٣) لاحياء ج ٣ ص ٦١

فى رأى الغزالى محببا ، والتى أوصلها الى سبعة أصول فى كتابه الأربعين ، والى عشرة فى كتابه الإحياء .

نعتقد أننا بما قدمنا جلينا نزعة الغزالى الزهدية ، وأبرزنا مقدار عنايته بالزهد وتوضيحه ، وبيان معالمه وحدوده ، ودرجاته وأقسامه ، وخطره فى رياضة النفس وتهذيبها ، وقيمته فى التوصيل للسعادة المرجوة فى الدار الآخرة . وفى النية أن نعود الى هذا إن شاء الله بالنقد فى موضع آخر ، لنعرف مقدار ما فى رأيه فى الزهد واتباعه من خير أو ضرر للأمة . فلنرجئ الكلام فيه إذن، ولنتكلم عن نزعته العملية لنتبين مافى مذهبه من النواحى الإيجابية التى تدفع للتخلق بحسن الأخلاق، وتمهد السبيل للسعادة.

النزعة العملية

أعتقد أننا لسنا بحاجة للاطالة فى التدليل على هذه النزعة عند الغزالى ، وفى بيان مواضعها من الصرح الذى أقامه للأخلاق ، وقد يكفى الإشارة الى ما كتبناه من أول التمهيد الذى شمل رأيه فى بيان قابلية الخلق للتغير وبيان الطريق لتغيير الأخلاق ، وإلى بيان المذهب الذى رضيه فى الفضيلة والسعادة والطريق الذى يؤدى لكسبهما ، وإلى نزعته الزهدية وعلاجه الزهد معالجة فيها كثير من التفصيل والعناية .

نقول : كان يكفى أن نشير الى هذا لنتبين ما كان يسود تفكيره من نزعة عملية تجعله يقرر الرأى الحق الذى يرضاه للفضيلة مثلا ، ثم لا ينسى

أن يبين أيضا الطريق لتحصيل الفضيلة على النحو الذى رضيه ، لكننا ـ وقد كان فيما تقدم الغناء كما قلنا ـ نرى أن نشير مرة أخرى بإيجاز الى معالم هذه النزعة فى أهم كتبه فى الأخلاق ، نعنى بهذا الإحياء ، وميزان العمل ، والأربعين فى أصول الدين .

أول أمارة على نزعة حجة الاسلام العملية فى الأخلاق تقريره أن العادات والأخلاق ليست ضربة لازب ، بل إنه من الممكن أن تتغير بيسر تارة وعسر أخرى ، ثم رسم الطريق لهذا التغير ، وهو أخذ المرء نفسه بتعود ضد ما علق بها من سىء العادات وقبيح الأخلاق [١] . وليعرف الإنسان عيوبه فيسعى لعلاجها بتكلف أضدادها حتى تصير هذه الأضداد عادة وخلقا ، يجب عليه أن يستفتى شيخا ثقة بصيرا بعيوب النفس وآفاتها ، أو صديقا أمينا لا يلوى عنه من الحق شيئا ، ثم يستمع لما يحدثانه ، ويأخذ فى علاج ما يراه من عيب ظاهر أو خفى . « هكذا كان يفعل الأكياس والأكابر من أئمة الدين ، وكان عمر رضى الله عنه يقول : رحم الله امرأ أهدى إلى عيوبى [٢] » . ومن الخير أن يستفيد الإنسان الساعى لإصلاح نفسه مما يصفه به أعداؤه ، لأن هؤلاء لا يفتئون ينشرون معايبه ومساويه [٣] .

---

(١) يرجع لما تقدم
(٢) الاحياء ٣ : ٤٧ .
(٣) نفسه ٤٨ .

والصبيان لم يهمل أمرهم ، فرسم الطريق مفصلا لرياضتهم ، وبين وجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم ، إذ يرى أن ذلك « من أهم الأمور وأوكدها » ، لأن الصبي قابل لكل ما يعوّده ، وقلبه ساذج مستعد لكل ما ينقش فيه ؛ يجب إذن أن يلاحظ من أول أمره ، وأن يحفظ من قرناء السوء ، وأن يؤدب ويعلم محاسن الأخلاق ويمنع من لغو الكلام وفحشه ؛ وهكذا يجب أن يحاط وهو ناشىء بكل عناية ورعاية حتى ينشأ نشأة طيبة « فإن الصبي بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعا ، وإنما أبواه يميلان به الى أحد الجانبين » . وغير الصبيان فى حاجة كذلك الى تهذيب أخلاقهم ، لهذا نراه أيضا يختط الطريق لذلك ، إنه يبين أن النفس كالبدن لا تخلق كاملة بل تكمل بالتربية والتهذيب ، وأنها كالبدن أيضا ، إن كانت صحيحة زكية طاهرة كان المهم العمل على حفظ طهارتها ، وجلب مزيد قوة إليها ، وإن كانت مريضة علقت بها الآفات وسيء العادات والأخلاق ، كان المطلوب تطبيبها ، وإزاحة العلة عنها وجلب الصحة لها ، كما بين أخيرا مهمة الشيخ فى هذا السبيل كله ، « إذ هو الذى يطب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين » كما يقول فيلسوفنا حجة الاسلام[1]

وللدنيا أسر وفتنة ، فبين الطريق للتخلص من أسرها وفتنتها بعلاجه للزهد العلاج الواسع الدقيق الذى أتينا على شيء منه . وللبطن شهوات

(١) الاحياء ج ٣ ص ٤٤ — ٤٦ ، والميزان ص ٦٠ وما بعدها .

إن أطلقنا لها العنان وتركناها بلا ضابط أوردتنا موارد الهلكة ، لهذا لابد من كسرها وردها الى الاعتدال ، وهذا ماعنى به ببيان ما على المريد من الوظائف فى مأكله من ناحية المقدار والنوع والفترات التى تكون بين الأكلات ، وسائر ما يتصل بذلك كله حتى يصل به الأمر الى ما يرضاه الخلق والدين[١]. ولم ينس كذلك وصف ما يلزم من علاجات للحرص والطمع[٢] ، والبخل[٣] ، والكبر[٤] ، وحب الجاه[٥] .

واللسان له آفاته ، ومنها الكذب ، وهو فى رأيه — من عدم التحسين والتقبيح العقليين — ليس حراما لعينه ، بل لما فيه من ضرر . أترى فيلسوفنا يقرر النظرية ويرسلها قاسية لا هوادة فيها ، فيقول كما قال « كانت » من بعده إنه قبيح فى كل حالاته ، وجرم أخلاق مهما كانت الظروف ؟ لا ، إنه رجل عملى درس — بجانب ما درس من الفلسفة الإغريقية — الدين السهل السمح ، وخبر الأمور فأصبح يقيم كبير وزن للتجارب وأحكامها ؛ لذلك تجده يرخص فى الكذب فى حالات خاصة ، بل يراه واجبا فى حالات أخرى ، إذ يكون فيها خيرا من الصدق .

---

(١) الاحياء ٣ ص ٦٥ وما بعدها
(٢) نفسه ص ١٦٧
(٣) نفسه ١٧٩ والاربعين ص ١٣٢
(٤) الاحياء ٣ : ٢٤٩
(٥) نفسه ١٩٨

عن أم كلثوم قالت : « ماسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرخص فى شىء من الكذب إلا فى ثلاث : الرجل يقول القول يريد به الاصلاح ، والرجل يقول القول فى الحرب ، والرجل يحدث امرأته والمرأة تحدث زوجها » روى الغزالى هذا الحديث وأحاديث أخرى (١) وجعلها مدار القول فى الكذب ، وما يرخص منه . والمهم أن هذا معناه أنه لم يكن يرى نظرية تحريم الكذب مقدسة لا يجوز الاستثناء فيها ، بل كان فيلسوفا أخلاقيا همة العمل والوصول بقارئه وخريجه الى تحصيل فاضل الخلق ، والسير على الجادة حتى يصل لما يرجوه له من سعادة .

وما دمنا قد وصلنا بالحديث فى نزعة حجة الاسلام العملية الى ما يرجوه لخريجه من سعادة ، فيجمل أن نختم الكلام على هذه النزعة بالإشارة الى ما ذكرناه سابقا من أنها جعلته لا يرى خيرا للناس جميعا أن يأخذوا إخذ المتصوفة فى الوصول للسعادة ، ولا خيرا لهم جميعا أن يسيروا فى طريق النظار لينتهوا إليها . إنه رأى — كما تقدم — أن ما يصلح لهذا ربما لا يصلح لذاك ، بل قد يستضر به لاختلاف الفطر والطباع والاستعدادات والعقول والظروف والأحوال ، وإذن فلكل طريق أهله الذين يفوزون بسلوكه ويسعدون به .

لعلنا بما تقدم قد دللنا على ما كان يسود تفكير الغزالى من نزعة عملية دعته لإقامة مذهبه فى الأخلاق على أسس ومناهج تصل بصاحبها لصلاح

---

(١) الاحياء ج ٣ ص ٩٦ ، والاربعين ص ١٠٩ ، والحديث رواه مسلم .

النفس وكسب الفضيلة ، والفوز – فى رأيه – بالسعادة .

لنترك هـذا كله إذن ، ولنأخذ فى رد فـكراته ونظرياته الى أصولها الإغريقية والاسلامية ، لنعرف مقدار ما أفاده من الذين سبقوه ، وما قد يكون له من ابتكار هداه إليه فـكر نافذ وعقل جبار .

المعين الذى استقى منه الغزالى

أشرنا بإيجاز ، فى أثناء بحث مذهب أبى حامد فى الأخلاق ، الى مصدر بعض آرائه ؛ والآن نرى من الضرورى أن نبين بشىء من التفصيل المصادر التى استقى منهـا عناصر مذهبه ، لنعلم مقدار تأثره بغيره ومقدار ابتكاره ، حتى لا نبخسه حقه ، ولا نضيف إليه ما أخذه من غيره دون أن يعنى بالإشارة إليه .

الغزالى استقى من عيون مختلفة ، وتمثل ثقـافات متعددة ، ظهرت آثارها واضحة فيما ألف وكتب . أخذ عن اليونان وبخاصة عن افلاطون وأرسطو ، كما نقلها الى العربية الفارابى وابن سينا ، على ما ذكر فى إحدى مقدمات كتابه التهافت . وأخذ عن الفلاسفة المشائين المسلمين ، وبخاصة المعلم الثانى والشيخ الرئيس ومسـكويه . وأخذ عن الأناجيل كما يدل عليه استشهاده كثيرا ، فى باب الزهد وما يتصل به ، بكلام عيسى عليه السلام . وأخذ عن المتصوفين الذين جمعت الرسالة القشيرية كـثيرا من أخبارهم وأحوالهم . وقبل كل هـذا وذاك كان له من القرآن والحديث

والآثار معين لا ينضب وعون له قيمته وأثره الكبير .

تلك أهم ما رجع إليه حجة الاسلام من مصادر . ونرى أن نتناول أهم فكراته وآرائه فكرة فكرة ورأيا رأيا ، ونبين أصلها الذى انحدرت إليه منه ، إن لم تكن من عنده ؛ وبذلك نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

أولا فى التمهيد

تكلمنا فى التمهيد على ما ذهب إليه الغزالى فى النفس وقواها ومنها العقل العملى ، وعلى وجوب محاسبة النفس كوسيلة من وسائل تحسين الأخلاق ، وعلى قبول الأخلاق للتغير ، وطريق هذا التغير ، وعلى الضمير وقيمته فى معرفة الخير من الشر .

١ — فتعريفه النفس بأنها الكمال الآلى لجسم طبيعى ، آلى ، الخ ، نراه مأخوذا حرفيا تقريبا عن النجاة لابن سينا ، مثل تعريفه للنفس النباتية والنفس الحيوانية اللذين أخذهما عن الكتاب المذكور أيضا . ونرى أن ندل على هذا النقل ، بل الانتهاب من سابقيه دون أن يشير الى ما يفعل ، بذكر تعاريفه للنفوس الثلاث النباتية والحيوانيـة والانسانية ، ووضع تعاريف ابن سينا لها بجانبها حتى يتضح ما نقول .

(ا) أما النفس النباتية فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يغتذى وينمو ويولد المثل (معارج القدس للغزالى ص ١٩) .

(ا) النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعى آلي من جهة ما يتولد

ويربو ويغتذى (النجاة لابن سينا ص ٢٥٨) .

(ب) وأما النفس الحيوانية فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . (المعارج ص ١٩)

(ب) النفس الحيوانية هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة (النجاة ص ٢٥٨) .

(ج) وأما النفس الانسانية فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (المعارج ص ١٩) .

(ج) النفس الانسانية هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى . (النجاة ص ٢٥٨) .

ولعل من الواجب بعد ما تبين أن حجة الاسلام عدا على ابن سينا الكافر فى زعمه ، فأخذ منه ما أخذ ، أن نقول : إن مصدر الاثنين الأصلى هو أرسطو . إنه يعرف النفس الناطقة — وهى التى يهمنا تعرف رأيه فيها الآن — بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى[١] .

والعقل العملى والعقل النظرى ، وهما قوتا النفس الناطقة ، وكون الأول مبدأ حركة بدن الانسان الى الأفعال الارادية التى منها الخير ومنها

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ـ ٢٠٢

الشر ؛ كل ذلك نجده — كما سيجيء — في ميزان العمل ، كما نجده في النجاة أيضا . ونرى هــذا الصنيع نفسه في بيان كيف يكون للانسان « هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخلقا حسنا » إن تغلبت تلك القوة العملية على سائر قوى النفس ، وكيف تكون الرذيلة والخلق السيء إن كان العكس وتغلبت الشهوات ، وصارت النفس الناطقة — أو بعبارة أدق القوة العملية منها — منقادة لها .

ونرى هنا أيضا أن نقارن النصوص التي تضمنت عند الغزالي الكلام على انقسام النفس الناطقة الى قوتين عالمة وعاملة ، وكيف يتم للمرء أن تكون له هيئة نفسية تسمى فضيلة وخلقا حسنا ، بمثلها في الموضعين عند الشيخ الرئيس .

(ا) وأما النفس الانسانية فتنقسم قواها الى قوة عالمة وقوة عاملة ، وقد تسمي كل واحدة عقلا ، ولكن على سبيل الاسم المشترك . فأما العاملة فهي قوة ومعنى للنفس هو مبدأ حركة بدن الانسان الى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية . (ميزان العمل ص ٢٠) .

(ا) وأما النفس الانسانية فتنقسم قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة ، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم ، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان الى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية (النجاة ص ٢٦٧)

(ب) وينبغى أن تكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون هذه

القوة العملية ، بحيث لا تنفعل هذه القوة عنها ، وتلك القوى كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة و إشارتها ، فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيئات انقيادية للشهوات ، وتسمى تلك الهيئات أخلاقا رديئة ، و إن كانت متسلطة حصلت لهـا هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخلقا حسنا . (الميزان ص ٢٠ — ٢١) .

(ب) وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب أحكام القوة الأخرى (العاملة) التي تذكرها ؛ حتى لا تنفعل عنها البتة ، بل تنفعل هي عنها و تكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية تسمى أخلاقا رذيلة ، بل أن تكون غير منفعلة البتة وغيرمنقادة ، بل متسلطة ، فيكون لها أخلاق فضيلية . (النجاة ٢٦٨) .

هكذا رأينا حجة الاسلام طوعت له نفسه ، في هذه المسألة كذلك ، أن يأخذ ما سبقه به ابن سينا — فكرة وتعبيرا تقريبا — دون أن يقف قارئه على مصدره !

٣ — ولابد للمرء — إن رام لنفسه صلاحا — من محاسبة نفسه كل ليلة قبل أن ينام على ما عملت في النهار . وسيلة طيبة من وسائل الخلاص من الآثام بالندم عليها واعتزام عدم الوقوع فيها مرة أخرى ، والدين يدعو لاصطناع مثل هذه الوسيلة ويحث عليها . إلا أن فيلسوفنا سُبق بأدخالها في الأخلاق ؛ سبقه بها الفيثاغوريون — ومذهبهم دخل

طبعا فى ثنايا الفلسفة الاسلامية — فلقد كان من محاسن مذهبهم دعوة المرء الى أن يفحص ضميره فيعلم ما أتى من خير أو شر ، وفى ذلك يقول بعضهم : لا تجعل للنوم عليك سبيلا قبل أن تعرض على نفسك ما مر بك فى يومك ، وما عملته طوال النهار ؛ فتتساءل عما نقصك من خير كان يجب أن تعمله ، وعما أتيت من شر كان يجب أن تتركه ؛ وهكذا تستعرض أعمالك واحدا بعد آخر ، فإن رأيت أخيرا أنك اقترفت إثما ندمت ، وإلا سررت واطمأننت[١] .

٤ — والأخلاق قابلة للتغير ، وإلا كانت عبثا مجهودات المصلحين الأخلاقيين وما يتعبون أنفسهم فيه من مواعظ ونصائح وتأديبات ، والواقع أيضا شاهد صدق على هذا إلا أن مسكويه — مستوحيا أرسطو — سبقه بذلك الرأى واختاره على سواه ؛ إذ قرر أن أى خلق يمكن تغييره مستدلا على ذلك بالمعاينة والمشاهدة والملاحظة الصادقة[٢]

٥ — والطريق لتغيير خلق سيء بآخر حسن ، بتكلف الضد ومحاولة تعوده حتى يرسخ ويصير عادة وخلقا ، الى آخر ما ذكره الغزالى ، نراه ممهدا بمسكويه[٣] ، مع اختلاف بعض الشيء فى التفاصيل .

---

(١) فى تاريخ الاخلاق ص ٣٢ عن تاريخ الفلسفة تاليف جانيه — سياى ص ٣٩٦

(٢) تهذيب الاخلاق ص ٢٧ — ٢٨ وراجع ما تقدم

(٣) تهذيب الاخلاق ص ١٤٥ وما بعدها وما تقدم أيضا .

٦ — وأخيراً ، فى الضمير نراه مع الأشاعرة فى عدم الذهاب مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ، وبأن مرد هذا للشارع وحده الذى لو شاء لأمر بما يعده رذيلة فيغدو فضيلة ! إلا أننا نلاحظ أنه عندما تكلم عن هذه المسألة ، فى كثير من كتبه الهامة كالمستصفى [١] ، كان قاطعاً فى رأيه ، وواحداً بلا تردد من معسكر الأشاعرة . ولما تناول المسألة نفسها فى معارج القدس — وهو كتاب تتجلى عليه المسحة الفلسفية ونرى فيه كثيراً من آراء الفلاسفة — نراه يقرر أن كلا من الشرع والعقل لا يستغنى عن الآخر ، وأن العقل — ونظنه يريد هنا العقل العملى — يدرك كليات الأمور كحسن الصدق والعدل والعفة ونحوها [٢] . ومعنى هذا أن إدراك الحسن والقبح من الأعمال قد يكون بالعقل أحيانا ، وأن الضمير — أى العقل العملى — يقوم بدوره فى هذا السبيل !

ثانيا — فى الفضيلة

١ — القول بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط ، وأنها ثمرة اعتدال القوى النفسية من عقلية وغضبية وشهوية ، وأن أمهات الفضائل أربع — كل ذلك قد قبل قبل الغزالى وفرغ من تقريره .

---

(١) ج ١ ص ٣٦ — ٣٧ وما تقدم

(٢) يرجع لى ماتقدم .

وقد بينا فيما سبق أن الأصل فى هذا افلاطون وأرسطو .

٢ — الفضيلة اعتدال ، ومعياره العقل والشرع اللذان لا يستغنى أحدهما — كما تقدم — عن الآخر ، لأنهما معاً كالبناء ، وأساسه هذه الفكرة — نعنى أن نسبة العقل للشرع هكذا — يظهر أن الراغب الأصفهانى قد سبق بها وذكرها حرفياً فى كتابه « تفصيل النشأتين[1] » . وأقول يظهر — بدل أعتقد — لأن الراغب وإن كان توفى فى رأس المائة الخامسة إلا أن الغزالى عرفه ، وكان يقدر كتابه « الذريعة إلى مكارم الشريعة » ، ولهذا يقول حاجى خليفة صاحب كشف الظنون — عند ذكر هذا الكتاب — « قيل إن الامام حجة الاسلام الغزالى كان يستصحب كتاب الذريعة دائما ويستحسنه لنفاسته » . ولعل الذى جعلنا نستظهر أن الرأى سبق به الأصفهانى ، هو ما تبيناه مراراً من عادة الغزالى وانتهاب آراء غيره ، والأسلوب والعبارة التى صيغت بها دون مبالاة !

٣ — حقيقة لقد تفرد أبو حامد عن فلاسفة المسلمين ببعض فضائل بعثه عليها نزعته الصوفية ، مثل فضيلة الجوع وفضيلة الخمول . إلا أنه فى هذا متأثر — كاسيجىء — بالمسيحية وبخاصه كلام عيسى عليه السلام ، وبالمتصوفين المسلمين أمثال التسترى والمحاسبى والبسطامى ، الذين احتوت الرسالة القشيرية وغيرها من كتب التصوف كثيراً من أحوالهم وأنبائهم ونزعاتهم .

---

(١) ص ٦٥ وما بعدها .

ثالثاً — السعادة

١ — لا يرى الغزالى — كما تقدم — السعادة الحقيقية فى اللذات الحسية حتى ما كان منها فى الجنان. إنها — كما يقول — فى وصول المرء إلى كماله الخاص به، وهو إدراك الأمور على ما هى عليه؛ أى بادراكها عارية مما يلابسها واضحة جلية، ومعرفة الحقائق الإلهية. وذلك — أى الوصول لهذا النوع من السعادة — يكون نادراً فى هذه الحياة، لكنه يتم فى الحياة الآخرة لمن أعد له نفسه. هذا الرأى فى السعادة نجده قبل الغزالى لمسكويه ولغيره من فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا. ومن قبلهم جميعاً، نجده لافلاطون، كما سبق فى الكلام على مسكويه.

٢ — كان حسناً ولطفاً من حجة الاسلام ألا ينسى الواقع، فقرر أنه لكى تكون السعادة كاملة يجب أن ينعم المرء بخيرات النفس والبدن والخيرات الخارجية. لكن أثر أرسطو فى هذه النزعة العملية الواقعية واضح كما يتبين من مراجعة كلامه فى السعادة فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس[١] ». إلا أنه من الحق أن نقول: إن حجة الاسلام زاد على أرسطو ما سماه « الخيرات التوفيقية » نعنى هداية الله ورشده وتسديده وتأييده، وإنه جلا وجه الحاجة لهذه الأنواع المختلفة من الخيرات ليكون الإنسان سعيداً السعادة الحقيقية الكاملة، مستوحياً فى هذا وذاك

(١) حـ ١ ص ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٢، ٢١٣، جـ ٢ ص ٣٦٣

الأصفهاني فى كتابه « الذريعة إلى مكارم الشريعة[١] » .

٣ ــ الطريق التى تبلغ المرء هذه السعادة ، علم وعمل ، كما يقول الغزالى ، وهذا رأى افلاطون وأرسطو اللذين يشترطان لبلوغها الفضيلة وحياة التفكير مع زيادة الخيرات التى دعاها أرسطو بالخيرات الخارجية ، كما هو واضح فى دراسة مسكويه وتأثره بالثقافات القديمة .

ومن الحق أن يقال إن حجة الإسلام امتاز — كما علمنا — بتعرضه لمنهاج المتصوفة وطريقهم لبلوغ السعادة المرجاة ، و بتبيينه بيانا دقيقاً الفرق بين طريقهم وطريق النظار المتفلسفين ، و بموازنته بين الطريقين و بيان الأولى منهما ؛ كل هذا نعترف به لحجة الإسلام الغزالى ؛ ولكن — و يظهر أنه لا بد من الاستدراك دائما — نرى الغزالى فى بيان العلم المطلوب ليكون وسيلة لبلوغ السعادة ، يهجم على « النجاة » للشيخ الرئيس فينقل منها ما يريد ، وها هى ذى النصوص تسعفنا بالدليل :

(ا) وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة (التى هى ضد السعادة موضوع الحديث) ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب . وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الانسان المبادئ المتفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ؛

(١) ص ٤٤ وما بعدها .

ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ؛ ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ؛ ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيتها ؛ ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكل أىّ وجود يخصها وأى وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ؛ ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً ... (معارج القدس للغزالى : ص ١٧٤ — ١٧٥) .

(ا) وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى تجاوز الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب. وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً و يصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ؛ ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ؛ ويتصور العناية وكيفيتها ؛ ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه ،

وكيف ترتبت نسبة للموجودات إليها ؛ ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً . (النجاة ص ٤٨٥ — ٤٨٦) .

ما أشبه الليلة بالبارحة ! وما أشبه كلام الغزالى بكلام الشيخ الرئيس! والأمر لا يحتاج لتعليق ، إلا إننا نقول إننا كثيراً ما أعربنا — فيما تقدم وفى كتابنا « تاريخ الأخلاق » — عن شكنا فى نسبة كتاب « معارج القدس » للغزالى ، وإن كنا نجده مذكوراً فى ثبت الكتب الصحيحة النسبة إليه ، وليس شكنا لما فيه من هذا النقل الحرفى فذلك نصادفه فى « ميزان العمل » وغيره من المؤلفات التى لا ريب فى أنها له ، بل لا شتماله على غير قليل من الآراء التى نقمها على الفلاسفة ورماهم من أجلها بالابتداع إن لم نقل بأكثر من الابتداع !

وهنا نشير إلى دفاع الأستاذ الجليل يوسف كرم عن الغزالى فى هذه الناحيـة ، فى نقده الذى تقدم ذكره ؛ بأنه أخذ أشياء لم تـكن ملـكا خاصاً لابن سينا ، بل كانت شائعة بعد نقل كتب أرسطو ، وأن مثل هذا الأخذ كان مألوفاً عند الغربيين فى العصر المتوسط .

لـكن هذا الدفاع المشكور لا يعفى حجة الإسلام الغزالى من اللوم ؛ لأنه لم ينقل عن ابن سينا والفارابى وحدهما ، بل وعن غيرهما الذين لم يتصلوا مثلهما بالفلاسفة الأغريق . ويكفى أن يرجع الباحث إلى ما ذكره فى الفضائل التى سماها بالفضائل التوفيقية ، وإلى ما ذكر الراغب الأصفهانى

عنها فى كتابه « الذريعـة إلى مكارم الشريعة » ، ليتبين كيف أخذ الغزالى عن الأصفهانى تعابيره نفسها !

على أن حجه الأسلام نفسه أحس أن هذا عيب لا يصح أن يقع فيه أحد من العلماء ؛ ولذلك نراه فى كتابه الإحياء ، عند الكلام عن الغرور ، جعل المغترين أصنافا وجعل الصنف الأول أهل العلم ، وجعل هؤلاء فرقا ، ثم جعل أخيراً من هذه الفرق من « لعله يحكى من الكلام المزيف ما يريد تزييفه فيَعْزيه إلى قائله ، وما يستحسنه فلعلّه لا يعزيه إليه ؛ ليظن أنه من كلامه فينقله بعينه كالسارق له ، أو يغيره أدنى تغيير كالذى يسرق قميصاً فيتخذه قَباء حتى لا يُعرف أنه مسروق ! »(١)

رابعا — نزعة الزهدية والعملية

خير الكلام ما قل ودل . لهذا يحسن أن نكتفى بكلمة قصيرة عن مصدر الغزالى فى آرائه فى الزهد وفى مذهبه فيه ، وفيما اتصل به .

أهم مصدر تأثر به الغزالى فى هذا كله — بعد القرآن والسنة — التصوف وما أثر عن المتصوفين من حالات وآراء تمثل نزعات تختلف بعض الاختلاف ، إلا أنها تدور حول الزهد فى الدنيا وما حوت من مفاتن وعروض ؛ لذلك نراه ينقل عن سهل التُسْتَرى ويصف حاله فى

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٢٧٥

الجوع ، وعن الجنيد ، وعن أبي يزيد البسطامى ، وعن غير هؤلاء جميعاً ممن جمع أحوالهم وأنباءهم عبد الكريم القشيرى المتوفى عام ٤٦٥ﻫ فى رسالته .

كذلك نراه متأثراً بالمسيحية ، نعنى بما عرف عنها من المبالغة فى ترك الدنيا التى لا تساوى عندهم أن يباليها العاقل الرشيد ؛ لهذا نراه يستشهد كثيراً بأقوال المسيح عليه السلام ووصاياه للحواريين التى تفيض بوجوب الإعراض عن الدنيا التى — كما يقول — لا يستقيم حبها وحب الآخرة فى قلب مؤمن . على أن تأثره بالمتصوفة — كما رأينا أولا — معناه تأثر بالمسيحية فى هذه الناحية بطريق غير مباشر ، لأن المسيحية وما حضت عليه من نبذ الدنيا تعتبر من منابع التصوف فى الإسلام .

وغني عن البيان أن حجة الاسلام أفاد كثيراً من القرآن والحديث فى هذه الناحية . فى القرآن — كما فى الحديث — آيات كثيرة ترمى إلى تفهيمنا الدنيا وقيمتها بأنها متاع الغرور ، وأنها لعب ولهو إلى نفاد ، وأنها كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاما . كما فيه آيات أخرى تلفتنا إلى الدار الآخرة وتحببنا فيها لأنها خير وأبقى ، وإلى أن متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى .

غلبت على الغزالى نزعة الزهد والتقشف ، فأخذ يلهج بتلك الآيات والأحاديث يروج بها لنزعته ، ويسندها بما يماثلها من أحاديث عيسى وعظاته للحواريين كما أسلفنا ، متناسياً أن الاسلام دين سمح ، دين يسر

لاعسر ، وأن هناك بجانب هذه الآيات والأحاديث أخرى تدل على وجوب السعى للرزق ، وعلى وجوب العمل للدنيا والآخرة ، واستغلال خيرات هذه الدنيا التى سخرها لنا ، وذلك كله بشرط واحد هو القيام بما يجب علينا من حقوق .

ومهما يكن ، فالغزالى وإن تأثر فى نزعة الزهد بما ذكرنا ، فقد واتاه عقله النافذ وقدرته فى الفهم والتحليل على أن يجعل من المواد الغفل التى أخذها عن غيره مذهباً فى الزهد له أسسه وخططه وغايته ، تناول فيه بالتفصيل ووضع النظم وضبط المقادير ، جميع مقومات الحياة من مأكل وملبس ومسكن ونحو هذا مما لاغنى لحى عنه . كما كان لرأيه فى الزهد أثر غير منكور على ما تلاه من أجيال حتى — فيما نعتقد — فى هذه الأيام .

بقى لنفرغ من الكلام على مدى تأثير الغزالى فى الأخلاق بمن سبقه ، من الاغريق وغير الاغريق ، أن نتحدث عن مبلغ هذا التأثر فيما عرفناه له من النزعة العملية .

قلنا إن الغزالى لم يكن من الفلاسفة النظريين ، بل كان له نزعة عملية ، ظهرت فى وضع الخطط وتمهيد السبل ليصل بتلميذه وخريجه إلى مايريد له من خلق حسن وسعادة تامة .

وفى كلامنا عن هذه النزعة نرى آراء وأنظاراً سبق بها كما يظهر مما يأتى :

١ — لا بد لتغيير العيب الخلق أو الخلق السيء بآخر حسن من تعود ضده ؛ والطريق لمعرفة عيوبنا أن يلتمس الانسان صديقاً مخلصاً شجاعا بمحضه النصح ويصدقه الخبر عما فيه من عيب فيسعي لعلاجه ، ولعل من الخير أن ينتفع أيضاً بالعدو الذى يعنى عادة بالتنقيب عن المثالب ونشرها . هذا التفكير فى معالجة الخلق ومعرفة العيوب وتلافيها ، سبقه به مسكويه كما يعلم من دراسته السابقة .

٢ — ونفس الطفل ساذجة قابلة لكل ما يراد بها ، لهذا يجب حفظه من قرناء السوء وحياطته بكل ضروب التربية الطيبة . ومسكويه أيضاً رأى هذا الرأى وذهب إليه كما عرفنا مما تقدم من الكلام على مذهبه .

٣ — والنفس بصفة عامة إما أن تكون طيبة خيرة ، فيجب إذاً حفظ صحتها عليها ، وإلا وجب علاجها . ومسكويه لم يفته هذا الرأى أيضاً ، فقد وقع عليه وأسهب فى بيان كيفية حفظ صحة النفس وعلاج أمراضها كما تقدم بيانه .

٤ — ومن آيات هذه النزعة العملية أخيراً عدم تقديسه النظريات بتطبيقها مهما كانت الظروف والحالات ؛ ولهذا نجده يرى الكذب جرماً أخلاقياً ، إلا أنه يستفيد من الدين والواقع والتجارب الصادقة فيبيحه ، بل يجعله واجباً فى حالات خاصة . وهـذا بلا ريب خير مما رآه

« عما نويل كانت » من بعده من عدم الترخيص فى الكذب أو غيره من الآثام الخلقية مهما تعقد الأمر وتطلب الحال .

* * *

تلك كلمة أبانت إلى حد ما عن مبلغ تأثر الغزالى بمن سبقه من الفلاسفة اليونان وغير اليونان ، وبالمصادر الدينية إسلامية أو مسيحية ، وبغير هذا وذاك من المصادر التى كان لها تأثير فى تفكيره وآرائه . وهى وإن كان فيها بعض القسوة ، فى رأى فريق من الناس ، إذ أرتنا حجة الاسلام ناهباً لآراء وكلام غيره فى حالات كثيرة ، وفى حالات أخرى كثيرة أيضاً محتذياً حذو بعض من سبقه فى التفكير — هى وإن كانت كذلك ، لكنها تعبر فيما أعتقد عن الحق ، والحق أولى أن يتبع ، والحق لا يصح أن نداهن أو نجامل على حسابه أحداً من الناس وإن كان زين الدين وحجة الاسلام والمسلمين الغزالى !

على أن أبا حامد كان له فضل الرجل القوى فى تفكيره ، الجبار فى عقليته ، إذ هضم — كما قلنا أول ما عرضنا لبحثه — كل ثقافات عصره وتمثلها جميعها ، وأخرج عقله الألمعى مذهباً فى الأخلاق سوياً ، له لبابه الفلسفى ومسحته الدينية ، وله خطره وقدره ، وبخاصة فى تلك الأيام الخوالى ، إذ لم يعل عليه أحد فى الشرق فى الفلسفة الأخلاقية ، وكان قصارى جهد الباحث فى الأخلاق تقليده ومحاكاته ، وهيهات !

وقد عرف الغربيون للغزالى قدره فى هذه الناحية من الفلسفة ، فيقول عنه أحد المستشرقين وهو العلامة الفرنسى « كارا دى ڤو — Carra de Vaux » : « بعد ما سبق من دراسة الأخلاق في الاسلام دراسة مختلطة غير مرتبة ، ظهر حجة الاسلام فجأة مرة واحدة كأخلاقى جِدّ كبير ، متمكن تماما من مادته أستاذ فيها ، ونفسى حاد مرهف يعبر عما يريد بغزارة وبجمال وحرارة ودقة بلغت الغاية[1] » .

إلا أن هذا المستشرق وإن أصاب فى عرفانه للغزالى قدره الكبير ، كان غير موفق فيما رأى من أنه مدين قليلا لعلم الأخلاق لدى الإغريق[2] . ذلك أننا رأينا كيف كان تأثره بالإغريق فى الأخلاق كثيراً لا قليلا بطريق الفلاسفة المسلمين — وبخاصة الفارابى وابن سينا اللذين اطلع بوساطتهما على الفلسفة الإغريقية — كما ذكر هذا بنفسه فى إحدى مقدمات كتابه تهافت الفلاسفة .

والآن نأخذ فى الكلمة الأخيرة فيما يختص به ، نعنى بيان مبلغ فهم فيلسوفنا لفكرة الصالح العام ، ومبلغ صلاحية مذهبه فى الأخلاق ليكون مذهباً يؤدى لخير الأمة وسعادتها ، إن رأت أن تتأثره وتسير على منهاجه.

---

(١) كتابه « الغزالى » طبع باريس سنة ١٩٠٢ م ص ١٤٢ و ١٤٣

(٢) نفس الكتاب ص ١٤٣

الغزالي وفكرة الصالح العام

الصالح العام كلمة تدور تقريباً على كل لسان ، ونسمعها من كل إنسان يتصل عمله قليلا أو كثيراً بالحياة العامة ، فكما يدعى كل الحكام – ومن إليهم بسبيل – أنهم سدنة الحرية يحرصون عليها فى كل ما يعملون ، نزعم جميعاً أننا فيما نأتى ونذر لا نستوحى إلا الصالح العام ولا نرجو إلا إياه ؛ وإننا جميعاً فى هذا على حد قول الشاعر :

وكل يدعى وصلا لليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا

ولكن ، ما معنى هذا ؟ لا أريد أن أرمى الناس جميعاً بالرياء والنفاق ، بل بالعكس أريد أن أقول ، إن فكرة الصالح العام – كفكرة – ليس من السهل أن نجد لها تاريخاً فى التفكير الاسلامى ، أو بعبارة أدق فيما أثر لدينا من التراث الاسلامي فى التفكير ، ولكن ، هل ذلك يجيز لنا أن ندعى أن هذه الفكرة لم تكن موجودة فعلا ؟ أعتقد أنه ليس لنا أن نزعم هذه الدعوى ، ولنا أن ندلل على هذا بأدلة مختلفة .

الدين الإسلامى نفسه دين عام ، جاء بعد ما سبقه من ديانات خاصة محدودة زمنا ومكانا وناساً ، فكان من الطبيعى أن يصدر عن الصالح العام فى كل تشاريعه ، وكان من الضرورى أن يكون هذا نجمة القطب لكل ساسته ومشرعيه ورجاله الذين يستهدون بهديه ويسيرون فى ضوئه ؛

ومن المثل لهذا ما تزخر به كتب التاريخ من أعمال كثير من أولئك الهداة المرشدين فى نواحى الادارة والحرب والتشريع وغيرها من مختلف نواحى الحياة العامة ، ومن كثير من آيات القرآن وأحاديث الرسول عليه أفضل الصلوات والتسليمات ، وما أثر مما كتبه بعض رجال الكلام — وبخاصة المعتزلة الذين أدخلوا فى الأخلاق لأول مرة مسألة المنفعة العامة أو الصالح العام[1] — والأدب والأخلاق الذين سبقوا الغزالى ؛ فى كل ذلك دلائل على أن هذه الفكرة قام عليها الإسلام وعرفها رجالاته على اختلاف ألوانهم ، وهيمنت على تفكير كثير منهم ، فوجهتهم فى أعمالهم العامة ، وجعلتهم ينجحون نجاحا يكاد يكون منقطع النظير .

وبعد هذا كله ، هل وضع فيلسوفنا — وهو يكتب مذهبه فى الأخلاق — أمام عينيه الصالح العام للمسلمين كأمة لها حظ فى الحياة ومكانة يجب أن تحافظ عليها ، وغاية جليلة تعمل على الوصول إليها ؟ سؤال يخطر ببال قارئه حتما فيتطلب له جوابا ، وعلى حسب الجواب يكون الحكم على قدر ما لمذهب حجة الاسلام من قيمة وخطر من الناحية الاجتماعية .

لم يجئ الإسلام لينير سبيل الراحة والسعادة الخاصة لقوم يقبعون

---

(١) ص ٦٥ من مقدمة الترجمة الفرنسية لرسالة التوحيد الشيخ محمد عبده « للا تاذين مصطفى عبد الرازق باشا و ب ميشيل » طبع باريس سنة ١٩٢٥

فى الصوامع والزوايا والمساجد ، يسبحون الليل والنهار لا يفترون ، ويقنعون بالتافه من الطعام والمرقع من الثياب والضرورى من الحطام ، طلباً لما فى الدار الآخرة . لقد ولدت الجماعة البشرية طفلة وترقت — ككل الكائنات — جيلا فجيلا ، وكان لها فى تمام كل مرحلة من مراحل سيرها دين يناسبها ، ومن هذه الأديان كان الدين المسيحى « فشرع للناس من شرائع الزهادة مايصرفهم عن الدنيا بجملتها ، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى ، ويقتضى من صاحب الحق ألا يطالب به ولو بحق ، ويغلق أبواب السماء فى وجوه الأغنياء ، وما ينحو نحو ذلك مما هو معروف . ثم لم يمض عليه بضعة أجيال حتى ضعفت العزائم البشرية عن احتماله ، وضاقت الذرائع عن الوقوف عند حدوده والأخذ بأقواله ، ووقع فى الظنون أن اتباع وصاياه ضرب من المحال ، فهب القائمون عليه أنفسهم لمناقشة الملوك فى السلطان ، ومزاحمة أهل الترف فى جمع الأموال ، وانحرف الجمهور الأعظم منهم عن جادته بالتأويل ، وأضافوا إليه ما شاء الهوى من الأباطيل[1] » .

هكذا المسيحية ومبادئها العملية ، وهكذا كان للغلو فى ترك الدنيا وطيباتها رد فعل لم يفكر فيه دعاتها ، لأن غايتهم من الدعوة للزهد البالغ كان لفت الناس حين ذلك عن غلو اليهود والرومان فى حب المال وعبادته ،

---

١) رسالة التوحيد ص ١٦٧ — ١٦٨

والشهوات والافتنان بها ؛ ولعل تلك الحالة ، الإفراط والتفريط ، كانت تمهيداً طيبا للاسلام الوسط المعقول .

جاء الإسلام ، وقد بلغت الانسانية رشدها ، فكان ديناً وسطاً قيما لم يغفل الجسم ولا الروح ، بل عرف لكل حقه ، فلم يوجب التقشف ولم يحرم التمتع ، ولم يقل لأحد من أتباعه « بع ما تملك واتبعنى » كما قال المسيح عليه السلام ، بل قال لسعد بن أبى وقاص وقد استشاره فيما يتصدق به وهو رجل ذو مال كثير : « الثلث ، والثلث كثير ؛ إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس[1] » .

وهكذا أباح لنا الإسلام أن نتمتع ، فى اعتدال ، بما رزق الله وبما أودع من خير فى بطن الأرض وعلى ظهرها : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق » . بل إنه رفع الغنى الشاكر إلى مرتبة الفقير الصابر ، وربما فضله عليه ، وبذلك لم يغلق ملكوت السموات وأبواب الجنان دون الأغنياء كما أغلق عيسى عليه السلام ، ونهانا عن الغلو فى طلب الآخرة ونسيان الدنيا — وبخاصة وهذه قد تكون من وسائل تلك — قاصاً علينا ما قال قوم قارون له : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك » . ولهذا جاء فى الأثر الحكيم : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك

---

(١) من حديث فى الوصية متفق عليه .

كأنك تموت غدا » . وأخيراً ، امتن الله علينا – فيما امتن – بأنه جعل لنا الأرض ذلولا وأمرنا بالمشى فى مناكبها ، وبأنه سخر لنا البحر لنبتغى من فضله ونقوم بشكره ، كما أنه أمرنا أن نعد للأعداء ما استطعنا من قوة ، وبأن نعمل على نشر الدين فى أقطار الأرض ، وذلك لا يكون إلا بالمنعة والسلطان ، وإلا إذا كنا أمة تحس بكرامتها ومنزلتها ، ولا يقصر أحد من أفرادها بواجبه فى هذا السبيل .

هذا هو الاسلام وموقفه من الدنيا والآخرة ، فهل الغزالى بما دعا إليه من مذهب فى الأخلاق – جعل للزهد فيه رفيع الدرجات – كان يرعى صالح الأمة عامة ، أو صالح فئة خاصة ترجو الخير لنفسها وإن أضر ذلك بغيرها ؟

لقد عرفنا ، عند الكلام على نزعة حجة الاسلام الزهدية ، مبلغ تأثره بالزهد المسيحى ، وبما رواه من أحاديث وآثار وأخبار تنفر من الدنيا وتحبب فى الفقر . من هذا الذى عرفناه أن علامة الزهد فى المال ألا يأسى المرء على فائت أو يفرح بآت ، وأنه – كما يروى عن عيسى عليه السلام – لا يستقيم حب الدنيا والآخرة في قلب مؤمن ، وأن من ملك لملبسه أكثر من قميص وسروال ومنديل أو ابتغى لسكنه أكثر من حجرة ، خرج من صفوف الزاهدين . كما عرفنا أن الفقر فضيلة ، وأن

الجوع فضيلة ، وأن الخمول فضيلة[١]. وأخيراً نراه يشيد بما يرويه من أن أبا بكر كان يطوى ستة أيام ، وابراهيم بن أدهم والثورى سبعاً ، و بعضهم واصل إلى أربعين يوماً ، وأن التسترى كان يفضل الصلاة قاعداً من الجوع على الصلاة قائما مع الشبع !

ثم بعد ذلك كله تجىء فضيلة التوكل ؛ حقيقة لقد أكد حجة الاسلام أنه من الجهل أن يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن والتدبير بالقلب[٢] ، وذكر أن ليس من التوكل أن يترك الانسان الأسباب كلها منتظراً أن يخرق الله لأجله سنته ، فيرزق بلا سبب ، حتى وإن تفرد فى شِعب من شعاب الجبال حيث لا ماء ولا كلأ ولا يمر به سار بالليل أو سارب بالنهار . إن هذا ، كما يقول فيلسوفنا بحق ، مراغمة للحكمة وجهل بسنة الله تعالى . والعمل بموجب سنة الله تعالى ، مع الاتكال على الله تعالى عز وجل دون الأسباب لا يناقض التوكل[٣].

كل هذا حسن ، وجميل هذا الفهم والتصوير للتوكل الذى يتفق مع ما أُثِر عن عمر رضى الله عنه من قوله : « لا يقعد أحدكم عن طلب

(١) فضلا عما تقدم من هذه لفضائل فى زعمه، راجع فى الفقة الاحياء جـ ٤ صـ ١٣٩ وما بعدها ، وفى الجوع جـ ٣ صـ ٥٩ وما بعدها ، وفى الخمول جـ ٣ صـ ١٩١ وما بعدها

(٢) الاحياء جـ ٤ صـ ١٨٨

(٣) نفسه ص ١٨٩

الرزق ويقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة » .

ولكنا نراه بعد ذلك يذكر أن أعلى مقامات التوكل — بالنسبة إلى ملابسة أسباب الارتزاق — مقام الخواص ونظرائه ، وهو الذى كان يدور فى البوادى بغير زاد ثقة بفضل الله تعالى فى تقويته على الصبر أسبوعا ومافوقه ، أو تيسير حشيش له أو قوت ، أو تثبيته على الرضا بالموت جوعاً . ويليه مقام من يلزم البيت أو المسجد فى قرية أو مصر انتظاراً لما يبعثه الله له من رزق(١) ؛ كما يذكر أن القعود فى البيت أفضل من الخروج للسوق والسعى للكسب ، إن كان بالأول يتفرغ للذكر والفكر والعبادة ، وكان الكسب يشوش عليه ذلك(٢) .

نعتقد أنه واضح بعد هذا أن الغزالى لم يكن وهو يكتب فى مذهبه الأخلاقى يعنيه الصالح العام كما كان يعنيه الصالح الخاص للمتصوفين ، وأن مذهبه ليس مذهباً يقوم عليه الاجماع وتسعد به الأمة . إنه جعل الغاية من الأخلاق « السعادة » وحددها وعيّن وسائلها بما يجعلها السعادة الشخصية لا العامة ، فكان مذهبه بذلك مذهباً فردياً لا اجتماعياً .

وقد كان حرياً به ، وهو من الذين وصلوا لفهم الدين وأسراره ، أن يجعل من الدين ، الذى أشرنا من قبل إلى بعض مزاياه ونظراته للحياة ،

---

(١) الاحياء ج ٤ ص ١٩٠

(٢) نفسه ص ١٩١

عاملا اجتماعياً يأخذ منه مذهباً للأخلاق الاجتماعية يتميز بالنبل والصلاحية لبناء الأمم وسعادتها ، كما فعل الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد ، لأن الاسلام جاء لسعادة المجتمع لا لسعادة فريق دون فريق .

إن هؤلاء المتصوفة ومن اليهم من الذين يسعون وراء سعادتهم الخاصة ، قوم أنانيون ؛ بل قوم جمعوا إلى الأنانية صفة أخرى . إنهم طلوها بطلاء من الدين يخدع الجهال فيحسبون أنهم صفوة خلق الله ، تركوا الدنيا لأصحابها الذين يتقاتلون فى سبيلها ؛ إنهم لم يتعلقوا بأهل أو ولد أو مال ، فلم يخافوا الأيام ولا ما تأتى به ، ونجوا من الهموم والآلام التى لا يسلم منها من له ولد أو منصب أو مال ، لأنه عرضة دائماً لأن يتخطف منه الزمن والموت بعض ما يعزه ويراه عِدل حياته ، وقلما اعتورت السهام غرضاً إلا كلمته .

وأخيراً ، إن الغزالى كان مؤمنا تام الإيمان بلا ريب ، وإن من الإيمان أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه ، وإذن فقد كان يرجو لجميع الناس أن يطلبوا ما رآه من سعادة بالطرق التى اختارها ، كما كان يحب طبيعياً أن يصوغ المسلمون أنفسهم على ما جعله فضائل ، ومنها فضائل الجوع والخمول والفقر والتوكل .

وإن أسعد أيام أمم الغرب التى تتقاتل فى سبيل استعمار الشرق ، وخصوم الاسلام وأعدائه الذين يتربصون به الدوائر ، لهو اليوم الذى يرون

فيه المسلمين آخذين — لا قدر الله تعالى — بمذهب الغزالى ، فيجعلون الغاية التى عيّن غايتهم ، والمنهاج الذى رسم منهاجهم ، فيصيرون عدما أو كالعدم فى هذه الحياة التى لا ترحم الضعيف ، والتى تذكرنا بقول الشاعر :

تعدو الذئاب على من لا كلاب له   وتتقى صول المستأسد العادى

على أنه من الحق للغزالى أن أشير إلى دفاع الأستاذ الكبير يوسف كرم فى نقده عنه فى هذه المسألة ، مسألة الغاية القصوى للانسان ؛ بأنه ما دامت آخرة الإنسان روحية فالدنيا تعتبر عدما أو كالعدم ، والأمة الزاهدة هى الرابحة السعيدة . وإنه فى هذا الدفاع يتمنى لو وجدت أمة تجمع على التزام حدود الله ، وتذهب فى سبيل الكمال إلى حد إيثار العدالة على القوة ، والإحسان على العدالة . فبهذا يكون أبناؤها ملائكة تمشى على الأرض ، ويصلحون الأرض ومن عليها !

لكنه مع هذا كله ، الدنيا لها قيمتها ، فيجب أن نأخذ منها بنصيب ، والأمنية التى يتمناها أمنية طيبة نتمناها جميعاً . ولكن ما دامت الأمم تتقاتل فى سبيل هذه الحياة ، فليس هناك خير كثير لنا فيما يدعو إليه هذا المذهب من زهد مبالغ وفقر وجوع وخمول !

رحم الله الغزالى ! لقد كان عظيما فغطت عظمته ما فى آرائه من خطل ، وشغل لعظمته من أتوا بعده يذكرونه بالمدح كثيراً وبالنقد قليلا . ولئن كنت قسوت أحيانا فى الحديث عنه ، فما غير الحق أردت ؛ الحق الذى أفنى حياته فى طلابه والدفاع عنه .

المقـــالة الخامسة

محي الدين بن عربي

ترجمته

مرجعنا الأساسي فى هذه الترجمة هو الملخص الملحق بكتاب الفتوحات المكية ، نقلا عن كتاب نفح الطيب للمقرى ، ففيه الكفاية ، وربما كان المعين الأول الذى يرجع اليه المستشرقون حين يريدون معرفة المؤلف وترجمته .

هو محمد بن على بن محمد الحاتمى ، الملقب بمحيي الدين ، والمعروف بابن عربى — بدون ألف ولام — تفرقة بينه وبين أبى بكر بن العربى المحدث الأندلسى ، وقاضى قضاة إشبيلية الذى توفى عام ٥٤٣ هـ . ولد الشيخ الأكبر عام ٥٦٠ هـ بمدينة مُرسيه[١] بالأندلس ، وانتقل منها سنة ٥٦٨ وهو لا يزال طفلا إلى إشبيلية حيث استقر بها نحواً من ثلاثين عاماً .

فى هذه المدينة كان تحصيله للعلم دراسة وسماعا على كثير من الشيوخ المبرّزين ، حتى ظهره نجمه وعلا أمره ، ولهذا وصفه بعض من ترجمه بأنه « كان جميل الجملة والتفصيل ، محصلا لفنون العلم أخص تحصيل ،

---

(١) مدينه محدثة إسلامية ، وهي فى شرق الأندلس تعبه أشبيلية فى غربه بكثرة المنازه والبساتين .

وله فى الأدب الشأو الذى لايلحق ، والتقدم الذى لايسبق[١] » .

وقد جرى ابن عربى على سنة المغاربة والأندلسيين من الرحلة للشرق والحج إليه ، للقاء كبار الشيوخ والعلماء والأخذ عنهم ، وللاتصال بما يوجد فيه من المكاتب العامة والخاصة[٢] ، فترك اشبيلية عام ٥٩٨ ﻫ إلى المشرق ، ولم يعد بعدها للأندلس . زار الحجاز أكثر من مرة ، كما زار الشام والموصل وآسيا الصغرى ، وأخيراً انتهى به المطاف إلى الشام حيث توفى بدمشق عام ٦٣٨ ﻫ .

ومنزلته العلمية كبيرة ، وتآليفه جمة متنوعة الألوان ، عظيمة القدر والأثر ، والمنتفعون به فى حياته و بكتاباته بعد وفاته لا يحصون كثرة . وقد كان الغالب عليه طرق أهل الحقيقة ، وله قدم فى الرياضة والمجاهدة . ذكره الامام صفى الدين حسين حفيد المفتى كمال الدين أبى المنصور الأزدى الأنصارى فى رسالته فيمن رأى من مشايخ عصره ، فى كلام طويل فقال ،

« ورأيت بدمشق الشيخ الامام العارف الوحيد محيى الدين بن العربى ، وكان من أكابر علماء الطريق ؛ جمع بين سائر العلوم الكسبية ، وما وقر

(١) الفتوحات ج ٤ ص ٥٥٥

(٢) عنى المقرى عناية طيبة بأخبار هؤلاء العلماء الأحياء المتحركين . لا الأموات الجامدين . فليرجع إلى كتابه « نفح الطيب » .

له من العلوم الوهبية ، ومنزلته شهيرة ، وتصانيفه كثيرة . وكان غلب عليه التوحيد علما وخلقا ، لا يكترث بالوجود مقبلا عليه أو معرضاً ، وله علماء وأتباع أرباب مواجيد وتصانيف . وكان بينه وبين سيدى الأستاذ الجزاز إخاء ورفقة فى السياحات ، رضى الله تعالى عنهما فى الآصال والبكرات ؛ أنشدنى من نظمه رحمه الله تعالى بلفظه قوله :

يا من يرانى ولا أراه كم ذا أراه ولا يرانى

قال رحمه الله تعالى : قال لى بعض إخوانى ، لما سمع هذا البيت ، كيف تقول إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك ؟ فقلت له مرتجلا :

يامن يرانى مجرماً ولا أراه آخذاً
كم ذا أراه منعما ولا يرانى لائذاً

قلت : « من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤول ، وأنه لا يقصد ظاهره ، وإنما له محامل تليق به ، وكفاك شاهداً هذه الجزئية الواحدة ، فأحسن الظن به ولا تنتقد بل اعتقد ، وللناس فى هذا المعنى كلام كثير ، والتسليم أسلم ، والله بكلام أوليائه أعلم[١] » .

وإذا كان من العجب هذا التخريج لبيت من الشعر يدع سامعه فى حيرة تسد عليه مسالك فهمه فهما صحيحاً كما أراده صاحبه ، فإن من الخير أن نسوق بعد هذا له قطعة من النثر الفنى المطرب وردت فى شرح

---

(١) الفتوحات ج ٤ : ٥٥٧

ترجمان الأشواق ، الذى كله غزل وتشبيب ، أشار به كما يقول إلى : معارف ربانية ، وأنوار إلٰهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم عقلية ، وتشبيهات شرعية ، أى لم يرد به مايوحيه ظاهره من حب دنيوى ، قال :

كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتى ، وهزنى حال كنت أعرفه ، فخرجت من البلاط من أجل الناس وطفت على الرمل ، فحضرتنى أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسى ومن يلينى ، لو كان هنك أحد ، فقلت :

ليت شعرى هل دروا أى قلب ملكوا ؟
وفؤادى لو درى أى شِعب سلكوا ؟
أتراهم سلِموا أم تراهم هلكوا ؟
حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفى بيد ألين من الخز ، فالتفت فاذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجهاً ، ولا أعذب منطقا ، ولا أرق حاشية ، ولا ألطف معنى ، ولا أدق إشارة ، ولا أظرف محاورة منها ؛ قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالا ومعرفة ؛ فقالت ياسيدى كيف قلت ؟ قلت :

ليت شعرى هل دروا أى قلب ملكوا !

فقالت : عجباً منك ، وأنت عارف زمانك ، تقول ، مثل هذا ! أليس كل مملوك معروفاً ؟ وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة ؟ وتمنى الشعور يؤذن بعدمها ، والطريق لسان صدق ، فكيف يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا !

قل ياسيدى ، فماذا قلت بعده ؟ فقلت :

وفؤادى لو درى أى شعب سلكوا

فقالت : ياسيدى ، الشعب الذى بين الشغاف[١] ، والفؤاد هو المانع له من المعرفة ، فكيف يتمنى مثلك مالا يمكن الوصول اليه إلا بعد المعرفة ؟ والطريق لسان صدق ، فكيف يجوز لمثلك أن يقول هذا يا سيدى ! فماذا قلت ؟ فقلت :

حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فصاحت وقالت : ياعجباً كيف يبقى للمشغوف فضلة يحار بها ، والهوى شأنه التعميم ، يخدر الحواس ، ويذهب العقول ، ويدهش الخاطر ، ويذهب بصاحبه فى الذاهبين ، فأين الحيرة ، وما هنا باق فيحار ، والطريق لسان صدق ، والتجوز من مثلك غير لائق ! فقلت : يابنت الخالة ، ما اسمك ؟ فقالت : قرة العين ، فقلت : لى ! ثم سلمت وانصرفت . ثم إنى عرفتها بعد ذلك وعاشرتها ، فرأيت عندها من لطائف المعارف مالا يصفه واصف[٢]

هذا ، وابن عربى — فيما نرى — من العلماء والفلاسفة والمتصوفين الذين حاولوا أن يوفقوا بين هذا كله من ناحية ، و بين الشريعة من ناحية أخرى ، فشرق فى الكلام وغرب ، وأتهم وأنجد ، وصرح

---

(١) الشغاف بالفتح : غلاف القلب ، وهو جلدة دونه كالحجاب ، يقال شغفه الحب أى بلغ شغافه

(٢) شرح ترجمان الأشواق ص ٦ — ٧ طبع بيروت عام ١٣١٢ هـ

وأضمر ، وبيَّن وألبس . من أجل ذلك اختلف فيه العلماء ورجال الدين ، وكان له أنصار وخصوم ؛ هؤلاء يقذفونه بالزندقة والكفر ، وأولئك يجعلونه الشيخ الأكبر، وولى الله وصفيه . ؛ ولكل أمارات ودلائل ، ولكل وجهة هو موليها ، والله من ورائهم محيط .

من الأنصار شيخ الاسلام ، قاضى القضاة مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازى الفيروزابادى صاحب القاموس ، الذى يرى أنه صاحب الولاية العظمى ، وأن كتبه البحور الزواخر التى خص الله بمعرفة قدرها أهلها . ومنهم كمال الدين الزملكانى من أجل مشايخ الشام ، والشيخ صلاح الدين الصفدى ، والحافظ السيوطى الذى ألف فى شأنه كتابا سماه : « تنبيه الغبى على تنزيه ابن عربى[1] » .

وأخيراً ، من مؤلفات الشيخ الأكبر كتاب الفصوص ، وكتاب الفتوحات المكية وهى المراجع الأصلية الأساسية التى رجعنا إليها فى هذه الدراسة التى نحن بسبيلها .

وقد تعارف الناس لابن عربى كتاب تفسير القرآن الذى طبعته المطبعة الأميرية فى مجلدين ، وقد تناوله كثير من العلماء والباحثين — القدامى والمحدثين — بالدراسة على أنه له ، لا يشكون فى ذلك ، مع أن الكتاب ليس له ؛ بل لأحد تلامذة مدرسته ، وهو عبد الرازق الكاشى

---

(١) الفتوحات ٤ : ٥٥٩

أو الكاشانى المتوفى عام ٧٣٠ هـ ، وقد نبهنى لهذا العالم المحقق الأستاذ الجليل الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، فله عظيم الشكر .

والواقع ، أنه بالرجوع إلى كتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفة يجد الباحث مانصه : «تأويلات القرآن» المعروف بتأويلات الكاشانى، هو تفسير بالتأويل على اصطلاح التصوف إلى سورة (ص) للشيخ كمال الدين أبى الغنائم عبد الرازق بن جمال الدين الكاشى السمرقندى المتوفى عام ٧٣٠ هـ . أوله : « الحمد لله الذى جعل مناظم كلامه مظاهر صفاته».

وفى هذا الكتاب أيضاً — كشف الظنون — ذكر المؤلف ، تحت عنوان «تفسير ابن عربى » ، أن ابن العربى ألف تفسيرين ؛ أحدهما فى ستين سفراً وصل فيه إلى سورة الكهف على اصطلاح الصوفية ، وثانيهما على اصطلاح المفسرين وهو فى ثمانية أسفار .

وإذاً ، فلنا أن نقرر بعد هذا وذاك ، أى بعد التحقق من أن بدء التفسير المنسوب لابن عربى هو بدء التفسير الذى ذكر حاجى خليفة أنه للكاشى ، وبملاحظة أن الذى ألفه ابن عربى فى التفسير هو كتاب فى ستين سفراً ولم يفسر فيه إلا نصف القرآن وآخر فى ثمانية أسفار ، وأن المطبوع بالمطبعة الأميرية هو فى سفرين اثنين . وبعد ذلك كله ، لنا أن نقرر فى غير شك أن التفسير الذي نحن بصدده ليس لابن عربى ، بل لأحد خريجيه وهو الكاشى أو الكاشانى .

على أن فى نفس هذا التفسير دليلا ماديا يجعله لغير ابن عربى قطعاً ؛ ذلك أنه فى تفسير قول الله تعالى فى سورة القصص : « واضمم إليك جناحك من الرهب » ، يذكر المؤلف نقلا عن سمعه عن شيخه المولى « نور الدين عبد الصمد » . ولا يعنينا هنا ذكر هذا النقل ، إنما الذى يعنينا أن نور الدين عبد الصمد هذا توفى فى حدود عام ٦٩٠ هـ ، فلا يمكن أن يكون شيخاً لابن عربى الذى توفى عام ٦٣٨ هـ ، والأمر بعد هذا لا يحتاج إلى دليل آخر .

ومهما يكن ، فكتاب « الفتوحات المكية » هو الذى خلد اسم ابن عربى ، وكان من حظه أن تناوله بالدراسة كثيرون .

اختصره عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ وسمى المختصر « لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية » ثم اختصر هذا المختصر وسماه : « الكبريت الأحمر من علوم الأستاذ الأكبر » .

ومما يجدر الاشارة إليه أن قارئ هذين الكتابين — وغيرهما طبعاً — يرى فيهما نصوصاً يعز عليه تأويلها لتتسلك مع الشريعة فى قرن ، ويحكم لهذا على ابن عربى بالإلحاد والزندقة .

هذا المعنى أحسه قديماً الشعرانى ، فقال فى مختصر الفتوحات ما نصه : « وقد توقفت حال الاختصار فى مواضع كثيرة منه ، لم يظهر لى موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفتها من هذا المختصر ، وربما

سهوت فتبعت ما فى الـكتاب ... ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التى حذفت ثابتة عن الشيخ محيي الدين ، حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين السيد محمد بن السيد أبى الطيب المدنى المتوفى سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته فى ذلك فأخرج لى نسخة من الفتوحات التى قابلها على النسخة التى عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بقونيه ، فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعلمت أن النسخ التى فى مصر الآن كلها من النسخة التى دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك فى كتاب الفصوص وغيره . . »(١) .

على أن الباحث الذى يبحث للحق ، وللحق وحده ، قد لا يقنعه هذا المنهج والرأى من الشعرانى : لأنه ـ على ما يبدو لنا ـ اعتقد بادىء الرأى موافقة ابن عربى لأهل السنة والجماعة فهو لهذا يستبعد من مؤلفاته ما يخالف أهل السنة والجماعة ، وتلك لعمرى خطة إثمها أكبر من نفعها !

أقل ما فيها من الضرر التشكيك فى الـكتب المتوارثة عن سلفنا وعلمائنا ، بلا ضرورة داعية ، أو برهان جلى ، إلا الخوف من رمى واحد منهم بالالحاد ؛ وما ضر أن يتهم هذا أو ذاك منهم بالرقة فى الدين أو لالحاد ، وقد ذهب إلى رب يعلم السر وما أخفى ! أما التشكيك فى التراث العلمى بلا دليل واضح ، فمن شأنه أن يدعو المستشرقين والذين فى قلوبهم مرض

(١) الفتوحات جـ ٤ صـ ٥٥٥

إلى الشك فيما نعتقده صحيحاً ، ويقوم عليه الدين ، وحينئذ يكون الخطر ؛ لأنا لا نستطيع أن ندفعهم عن الشك فى هذا الكتاب أو ذاك مادام طريق وصوله إلينا ليس آكد من طريق وصول الفتوحات وفصوص الحكم مثلا !

على أننا لسنا الآن بسبيل تحقيق مؤلفات ابن عربى ، وما قد يكون فيها من منحول ، فلنكتف بما قدمنا الآن من ترجمته ، ولنجلّ بكلمة قصيرة البيئة التى ظهر فيها الشيخ الأكبر ، أكبر المتصوفة المسلمين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة .

بيئته

ظهر الشيخ الأكبر — كما تقدم — فى القرن السادس الهجرى بالأندلس ، إحدى الممالك الإسلامية التى كان لها فى العلم والمدنية تاريخ معروف .

وقد يكون من الخير لمن يريد تعرف حالة الأندلس ، ومبلغ حظها من العلم وتشجيعه ، أن يرجع بنفسه إلى المؤلفات التى عنيت بتاريخها أمثال «نفح الطيب» للمقرى ، والمعجب فى تاريخ المغرب للمراكشى ، وطبقات الأمم » للقاضى صاعد الأندلسى . فإن أبى إلا بلوغ مايريد بسرعة وعلى أيسر سبيل ، فليرجع إلى مقالاتنا بمجلة الأزهر فى هذا الموضوع ، والتى

نشرت المقالة الأولى التي فيها بدء الحديث عن الأندلس بالعدد الأول من العام الثالث عشر الذى صدر فى المحرم عام ١٣٦١ هـ . ومهما يكن ، فها هى ذى كلمة قصيرة عما نحن بصدده .

كان المسلمون بعد الفتح بالأندلس لا يعنون بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلوم اللغة ، إلى أن توطد الملك لبنى أمية بعد عهد أهلها بالفتن ، فتحرك ذوو الهمم لطلب العلوم[(١)] » ويريد « صاعد » بهذه العلوم ما كان من جنس العلوم القديمة الفلسفية التى لم يكن للعرب إلف بها . وكان للحكم الثانى المستنصر بالله — الذى ولى من عام ٣٥٠ إلى ٣٦٦هـ — فخر افتتاح هذه الدراسات العالية ، وتمهيد سبلها للراغبين ، وجمع ما ألف فيها من كل نواحى الأرض وأقطارها ، حتى كان — كما يقول المقرى — « يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحى ، باذلا فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت بها خزائنه » ، وكان أن اجتمع له من عيون الأسفار والمؤلفات أربعون ألفا من المجلدات[(٢)] . وكان يذكى هذه الجهود ، ويدفع تلك الحركة العلمية للامام بقوة ، ما ران من التسامح الدينى فى سبيل العلم الذى شهد به الفرنجة ، والذى لا يكاد العصر الحديث يعرف له مثيلا ، كما يقول رينان الفيلسوف الفرنسي المعروف[(٣)] .

---

(١) طبقات الأمم ص ٧١
(٢) نفح الطيب ج ١ ص ٢٥٦
(٣) ص ٤ من كتابه : ابن رشد ومذهبه .

إلا أن هذه النهضة الكبيرة ، قضى عليها وليدة . ذلك أنه بعد وفاة الحكم الثانى خلفه ابنه هشام المؤيد ، وكان غلاما حدثاً ، فاستبد به وبالملك الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر ، الذى رأى حفاظا على سلطانه أن يجمع الشعب حوله ، فعمد أول تغلبه على السلطنة — استجابة لجهل الجمهور ، واستمالة للفقهاء — إلى خزائن الكتب العلمية ، وأفرز[1] بمحضر من أهل العلم والدين ما فيها من كتب علوم الأوائل القديمة ، وأمر بإعدامها . « فعل ذلك تحبباً إلي عوام الأندلس ، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج عن الملة ، ومظنونا به الالحاد فى الشريعة[2] » .

وهذا الحكم على الأندلسيين بعداء الفلسفة وما يتصل بها ، لم ينفرد به صاحب طبقات الأمم الذى اقتبسنا منه هذه الفقرة ، بل يشاركه فيه المقرى الذى يذكر أن « كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم ، فإن لهما حظا عند خواصهم ، ولا يتظاهر بهما خوف العامة ، فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم ، أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل فى شبهة رجموه أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان ، أو يقتله السلطان تقرباً للعامة ، وكثيراً ما كان

---

(١) فرز شيء من باب ضرب وأفرزه .
(٢) طبقات الأمم : ٧٦ .

يأمر ملوكهم باحراق كتب هـذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور — أى الحاجب المذكور — لقلوبهم أول نهوضه[١].

ولم يكن هذا الجد العاثر للفلسفة وحدها ، بل علم الكلام أيضاً كان مقيتا فى فترات مختلفة ؛ ها هو ذا على بن يوسف بن تاشفين — أحد ملوك أسرة المرابطين ، والمتوفى عام ٥٣٧ هـ — لما تولى الملك بعد أبيه قرب إليه الفقهاء ، وجعل يستشيرهم فيما هان وجل من الأمور ، فاهتبلوا الفرصة ، وقرروا عنده أن علم الـكلام بدعة فى الدين ، فاستحكم — كما يقول لنا المراكشي — فى نفسه بغضه ، فشدد فى نبذه ، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه ؛ حتي إنه لما دخلت كتب حجة الإسلام المغرب أمر بأحراقها ، وتقدم بالوعيد الشديد ، من سفك الدم واستئصال المال ، إلى من وجد عنده شيء منها[٢] . ولا عجب بعد هذا إن رأينا فى أيام المرابطين الغالين فى التمسك بالدين ، أن الفلاسفة كانوا عرضة للاضطهاد والقتل إذا هم جهروا بآرائهم[٣] .

على أن أحب شيء إلى الانسان ما منع كما يقول الشاعر ، ولا بد للعقول الطُلَعَة من أن تصل إلى ما تريد وإن تعدد الرقباء وقسا الحكام ، لهذا عرفت الأندلس — رغم الفقهاء المحافظين أو المتعصبين ، أو العامة

(١) المقري جـ ١ ص ١٣٦ .
(٢) المعجب صـ ١٢٣ .
(٣) تاريخ الفلسفة فى الاسلام لدى بور : ٢٤٠

الجهلة الجامدين ، ومن كان يتحبب اليهم و يستميلهم من الأمراء والخلفاء — فترة من الزمن ازدهرت فيها الفلسفة وعلومها على أيدى ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن طفيل المتوفى عام ٥٣١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ ، ونحوهم من المفكرين الأحرار ، وإن كان الكثير منهم بل أكثرهم لم ينج من الاضطهاد .

وكان يساعد على هذا ميول بعض الأمراء الطيبة نحو الفلسفة وتشجيعهم لها . من هؤلاء ، أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، أحد خلفاء أسرة الموحدين ، الذى توفى سنة ٥٥٨ هـ ، فقد كان محباً للفلسفة ، جامعا للمؤلفات فيها ؛ حتى إنه « لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث عن العلماء وبخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب[1] » . وأبو يعقوب هذا هو الذى اصطفى ابن طفيل فصار أثيراً لديه ، وانتهز الفرصة فلم يزل « يجمع اليه العلماء من جميع الأقطار ، وينبه عليهم ويحضه على إكرامهم[2] » . وكان ممن قربه إلى الخليفة من المفكرين والفلاسفة ، فيلسوف الأندلس أبو الوليد ابن رشد الذى بلغ من تقدير الخليفة له أن طلب منه أن يشرح ارسطو ويقربه لمحبي الفلسفة وقرائها .

---

(١) المراكشى : ١٧٢
(٢) نفسه ص ١٧٤

ومن الذين أحبوا الفلسفة والتفكير الحر فأخذوا بيد أنصاره ، المنصور أبو يوسف يعقوب من خلفاء الموحدين أيضا الذى ولى عام ٥٨٠ ه. أراد هذا الخليفة لما ولى الحكم إعدام كتب المنطق والحكمة ، لكن إلى من عهد بتنفيذ هذا الأمر ؟ إلى الحفيد أبى بكر بن زهر المعروف بالتفلسف وحرية التفكير ومعاصر ابن رشد وصديقه ! وأراد بذلك أن ينجو بما عنده من كتب الفلسفة ، « وألا يقال عنه إنه يشتغل بها ، ولا يناله مكروه بسببها [١] » .

هذه لمحة عن الأندلس مهد ابن عربى من ناحية الفلسفة بصفة عامة ، فما حال التصوف فيها بصفة خاصة ؟ وما مبلغ تأثر الشيخ الأكبر بمن سبقه من المتصوفين ؟ . الاجابة عن هذا السؤال موضوع بحث قيم للدكتور أبى العلا عفيفي عنوانها « من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته التصوفية » ؟ يحسن الرجوع اليه ، والى المؤلفين الذين عنوا بحركة التصوف فى الإسلام ، مثل مسيو « لويس ماسينيون » والبارون « كارادى فو » العالم الكبير لمعرفة الينابيع التى استقى منها ابن عربى فلسفته فى التصوف .

أما رسالة الدكتور أبى العلا فهى بحث أراد منه — كما يقول — أن يبين بالدليل أنه لا مبرر لما ذهب اليه الأستاذ « آسين بلاسيوس A. Plaisos » ، المستشرق الأسبانى الكبير ، من تأثر ابن عربى بمذهب

---

(٣) ابن أبى أصيبعة ٢ : ٦٩

محمد بن عبد الله بن مسرة ومن أتى بعده من متصوفة الأندلس ، كما أراد أن يبين أيضاً المصادر التى أثرت — فى رأيه — فى مذهب ابن عربى من نواحيه المختلفة [١] .

وبما أننا لسنا بسبيل دراسة ابن عربى وفلسفته ، بل غايتنا دراسة بعض آرائه التى تتصل بالأخلاق ، فيحسن أن نتخفف شيئاً ما من عناء البحث فى مسألة درسها بعمق أحد من تخصص فى التصوف الاسلامى [٢] موجهين البحث إلى ما اليه قصدنا . إلا أنه يحسن أيضاً أن نذكر أن الأستاذ أبا العلا انتهى من بحثه إلى نتائج عديدة ، منها ما يأتى :

(١) إن ابن عربى عرف كثيراً من المتصوفة فى الأندلس وغيرها ، ويذكرهم فى مؤلفاته الفتوحات وفصوص الحكم وغيرها ، وربما اقتبس من أقوال بعضهم موافقا تارة ومخالفاً أخرى .

(٢) إنه يعترف بأنه مدين لبعضهم فى نشأته التصوفية وفى توجيهه الروحى . إلا أن هؤلاء وأولئك من الذين اتصل بهم أو بكتاباتهم ، لم يكن لواحد منهم مذهب فلسفى معروف حتى يقال إنه اتخذه له مذهباً أو تأثر به ، حتى ابن مسرة نفسه المتوفى عام ٣١٩ هـ .

(٣) إن ممن تأثر بهم فى فلسفته التصوفية بعض متقدمى المتصوفين ،

---

(١) من أين استقى . صـ ٤

(٢) نريد الدكتور أبا العلا عفيفى .

ممن تشير عباراتهم إلى وحدة الوجود « وإن لم يكن لهم مذهب فلسفى خاص فيها ، مثل أبى يزيد البسطامى والجنيد والحسين بن منصور الحلاج، وآخرون من المتصوفين الذين ليس لهم مذهب فلسفى خاص أيضاً ، وليس فى عباراتهم ما يشعر بوحدة الوجود ؛ وذلك مثل متصوفة الأندلس ، ومثل أبى طالب المكى وأبى بكر الشبلى وغيرهم من متصوفى المشرق[١] » .

فلسفة ابن عربى النظرية

١ — يرى الشيخ الأكبر أن الله أول المعالم الأربعة التى لامعلوم وراءها ، وهو الوجود المطلق ؛ لأنه ليس معلولا لشىء ، ووجوده ليس غير ذاته . والمعلوم الثانى هو الحقيقة الكلية التى لله وللعالم ، والتى لا بد من أن تعلم أولا ليمكن أن تعرف سائر المعلومات قديمها وحديثها ، وذلك أن تصف هذه الحقيقة بالقدم إن وصفت بها الموجود بلا سابقة عدم متقدم كوجود الله ، وبالحدوث إن وصفت بها الموجود بعد أن لم يكن وهو ما سوى الله تعالى[٢] . والمعلوم الثالث هو العالم كله ؛ أرضه وسمواته وما تحويها ما عدا الانسان . والرابع والأخير هو الإنسان خليفة الله فى

---

(١) ص ١٩ من بحث : من أين استقى .

(٢) يجب أن نلاحظ هنا من أول الأمر أن ابن عربى لايريد بتعبير الخلق والحدوث الوجود بعد عدم ، بل يريد بذلك تبدل الصور وتعاقبها ، أى ظهور الشىء فى صورة غير التى كان ظاهراً فيها قبل .

أرضه ، وهو العالم الأصغر ، لأن الثالث هو العالم الأكبر .

وإن أردت زيادة أيضاً للحقيقة الكلية ، فاعلم أنها — كما يقول — أصل الموجودات عموماً ومنبثة بتمامها فى كل موجود ؛ كالعودية فى الخشبة والمنبر والكرسى ، والبياضية فى كل ما هو أبيض من الأجسام ، فكل منهما ليس جزءاً مما هو فيه ، بل البياضية مثلا موجودة حقيقتها تامة فى الثوب والورق ونحوهما . من أجل هذا « إن قلت إنها العالم صدقت ، أو إنها ليست العالم صدقت ، أو إنها الحق أو ليست الحق صدقت ، تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق(١) » .

٢ — ولأن الله كان ولا شىء معه ، وأراد وجود العالم على الصورة التى له فى علمه ، فقد انفعل عن هذه الارادة حقيقة تسمى الهباء هى أول موجود فى العالم وما يسميه الفلاسفة بالهيولى(٢) . وهذه التسمية أخذها فيلسوفنا من كلام لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ، إذ سمع قوله تعالى : « فكانت هباء منبثا » ورأى هذه الهيولى مبثوثة فى كل العالم وأنها لا تخلو صورة منها ، فسماها الهباء(٣) . وهذا الموجود الأول — سواء أسميناه الهيولى كما يقول الفلاسفة ، أم الهباء كما يريد ابن عربى — العالم موجود فيه بالقوة والصلاحية ، ويخرج منه إلى الفعل ، على درجات

(١) الفتوحات ج ١ ص ١١٨ — ١١٩

(٢) نفسه ص ١١٩ .

(٣) نفسه ص ١٢١ — ١٢٢ .

متفاوتة فى الكمال ، جميع صور العالم حسب استعدادها لقبول نور الله تعالى ، « كما تقبل زوايا البيت نور السراج ؛ وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله[١] » . ولم يكن أقرب إلى نور الله فى ذلك الهباء « إلا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم المسماة بالعقل ، فكان سيد العالم بأسره ، وأول ظاهر فى الوجود ، وكان وجوده من ذلك النور الإلهى ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية[١] » ، وتسلسلت الموجودات بعد هذا من أعلاها إلى أدناها .

٣ — أركان الوجود إذن أربعة عنده هى : الله ، والعقل الأول أو الكلى أو الحقيقة المحمدية على ما سيأتى توضيحه ، والنفس الكلية التى نسبتها لسائر النفوس نسبة العقل الأول لسائر العقول[٢] ، والرابع الجسم الكلى أو الهيولى أو الهباء . والعالم الذى وجد هكذا وجد على أكمل ما يكون الوجود ، لأنه أثر كامل القدرة ، ويستحيل إضافة النقص إلى الكامل الاقتدار ؛ ولذلك قال الله إنه : « أعطى كل شىء خلقه » وهو الكمال[٣] . وبخاصة وقد ورد أنه تعالى قال إنه خلق العالم — أو آدم — على صورته ، وأكمل منه فلا يكون ، فأكمل من

---

(١) الفتوحات جـ ١ ص ١١٩ .

(٢) شرح فصوص الحكم لعبد الرازق القاشانى ص ٢٤٩

(٣) الفتوحات جـ ٣ : ٢٤٤

هذا العالم لا يكون ، فليس فى الامكان أبدع مما كان[١] . ولاسيما أيضاً والعالم مظهر الحق على الكمال وليس أكمل من الحق ، فلا يكون إذاً موجود أكمل من العالم على ما هو عليه[٢] .

(٤) وابن عربى قادر قدرة فائقة على التوفيق بين الآراء المختلفة أو التى يضرب بعضها بعضاً ، وقد يتعسف فى هذا السبيل ، لكن ما عليه ، فغرضه التوفيق وكفى ! . فالعالم لك أن تصفه بالقدم ، ولك أن تصفه بالحدوث ؛ هو قديم لأنه موجود فى علم الله القديم ، ومحدث لأنه صورة لم تكن ثم كانت . ولنا أن نفهم أنه قديم لما فيه من الحقيقة الكلية التى هى — كما تقدم — أصل الكون كله والموجودات جميعها ، وحادث لحدوث صوره ومظاهره المختلفة[٣] .

وقد يجلى هذا قوله فى الفصوص : إن الوجود منه أزلى وهو وجود الله فى نفسه ، أى من غير إضافة لشىء من صور العالم ، وغير أزلى وهو وجوده فى صور العالم المختلفة[٤] . أى أن العالم قديم لما فيه من الوجود المطلق الذى هو حقيقته ، وحادث لما فيه من صور مختلفة حادثة اتخذتها هذه الحقيقة الإلهية الأزلية .

---

(١) الفتوحات ٣٩٥
(٢) نفسه ج ٣ : ١١
(٣) يراجع ما تقدم والفتوحات ج ٢ ص ٦٣ عند كلامه ، فى السؤال الحادى والثلاثين ، على تفسير ما ورد فى الحديث ، من أن الله كان قبل أن يخلق الخلق فى عماء .
(٤) الفصوص ص ٢٥٦ عند الكلام على الفص الموسوى .

وإذا كان رأيه فى العالم كذلك؛ واحد قديم من ناحية حقيقته، كثير محدث من ناحية صوره ومظاهره. وبعبارة أخرى، الله لطيف بمعنى أنه فى كل شىء من الموجودات عينه، إذن ففيلسوفنا فى هذا لا يختلف — كما يقول — عن الأشاعرة الذين يرون أن العالم كله متماثل بالجوهر مختلف بالأعراض، أى أنه واحد بعينه مختلف متكثر بصوره ونسبه[1]. إلا أنه إذا كان الشيخ الأكبر أراد — دفاعا عن نفسه — أن يلبس علينا الأمر، فيظهر نفسه متفقا فيما يرى مع الأشاعرة، فلا يجمل بنا أن ننخدع فنظن الأمر كما قال.

إن هؤلاء وإن كانوا يرون العالم واحداً بالجوهر كثيراً بالأعراض فهم حريصون على اعتباره شيئا آخر غير الله وصفاته، أما هو فيرى أن الجوهر العام المنبث فى العالم والذى جعل منه وحدة هو الذات الإلهية، وشتان بين الرأيين والنظرين! إنه — كما يرى الدكتور أبو العلا عفيفى بحق — «أخذ من الأشاعرة صورة لمذهبهم الإغريقى الأصل، الذى يرجع إلى رأى «ديموكريت»، وملأ تلك الصورة بمادة من عنده هو تلائم روح مذهبه[2]» الذى هو وحدة الوجود.

هذا، ومن المهم جداً أن لا ننسى مطلقا أن مذهب ابن عربى قائم

---

(١) الفصوص ص ٢٣٩ عند الكلام على الفص الشعيبى.

(٢) من أين استقى. ص ٤٠

على فكرة وحدة الوجود ، وهذا ما يجعل له أن يطلق أى اسم ما شاء من الأسماء على الحقيقة الكلية التى هى أول تجلٍّ من تجليات الله تعالى ؛ فكثرة الأسماء إذاً لا يصح أن نفهم منها كثرة مايقول به الشيخ الأكبر من حقائق وموجودات ، وما هذه الأسماء إلا دلالات وعناوين على نواح مختلفة لتلك الحقيقة الواحدة . ولو غفل الباحث عن هذا الأساس للمذهب لضل فى فهمه ، ولرآه متناقضاً يعارض بعضه بعضاً .

فهذه الحقيقة ، أو هذا الموجود الأول وهو الكلية ، تسمى « الانسان الكامل » إذا راعينا علاقتها بالانسان ، وتسمى « حقيقة الحقائق » إن راعينا علاقتها بالعالم كله ، كما تسمى « الهيولى أو المادة الأولى » إذا لوحظ أنها أصل لكل موجود . وتسمى بأسماء كثيرة أخرى ، حتى لتزيد الأسماء التى استعملها ابن عربى للدلالة على هذه الحقيقة الواحدة على العشرين كما يذكر الأستاذ أبو العلا عفيفى (١) .

وبذلك يزول ما قد يبدو من تناقض فى عرض ابن عربى لمذهبه ، بسبب التعابير التى يستخدمها فى مواضع مختلفة للدلالة على مايريد ، من مظاهر وتعينات للحقيقة الواحدة التى لا يرى غيرها فى الوجود . كما يزول كذلك التناقض الذى يُرى بادى الرأى بين مايصرح به من أن الحقيقة

---

(١) « نظريات الأسلاميين فى الكلمة » وهو بحث منشور بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٤ م .

الكلية هى أول العالم بعد الله، وأن الهباء هو أول موجود فى العالم؛ فليس عنده إلا حقيقة واحدة، تختلف أسماؤها، وتتنوع مظاهرها وصورها.

نظرية وحدة الوجود

نرى، قبل بحث هذه النظرية عند ابن عربى، أن نبدأ ببيان الفرق أو الفروق بين هـــذه التعابير الاصطلاحية : وحدة الوجود، الحلول، الاتحاد. ذلك بأن الأمر قد يعمى على كثيرين فيرون ثلاثتها أسماء لمسمى واحد، ولا سيما أن هناك مايدفع إلى هذا اللبس، وهو أن أصحاب مذهب الوحدة وأصحاب مذهب الحلول ينتهون إلى القول بأن الحق هو الخلق، فهؤلاء يرون أن الله قد يحل فى العبد أو أن اللاهوت قد يحل فى الناسوت إذا وصل إلى درجة خاصة من الصفاء، حتى قالوا إن السالك إذا وصل فربما حل الله فيه كالماء فى العود الأخضر بحيث لا تمايز ولا تغاير ولا تشابه وصح أن يقول « هو أنا وأنا هو » مع امتناع أن يصير أحد الشيئين بعينه الآخر[١]؛ أما أولئك فالحق هو الخلق عندهم، بمعنى أن الخلق كله مظاهر الحق ومجاليه.

---

(١) ص ٥٤ من الكتاب الذى نشره م ماسنيون طبع باريس عام ٩٢٩ م. واسمه: « مجموعة من نصوص لم تنشر خاصة بتاريخ التصوف فى الاسلام ».

وحدة الوجود

معنى هذه الفكرة ، أنه — كما تقدم الاشارة إليه — ليس هناك إلاوجود واحد كل العالم مظهرله ، أى أن أنصارها واحديون يرون الوجود واحداً متعدد الصور والأشكال ، ولهذا يأخذ أسماء تختلف باختلاف هذه الصور والأشكال .

هذا الوجود إن اعتبرناه مجرداً من النسب والإضافات كان الله تعالى ؛ وإن اعتبرناه من حيث احتواؤه جميع صور الموجودات ، ومصدر القوة الناطقة المنبثة فى العالم كله ، كان العقل الأول أو الحقيقة المحمدية ؛ وإن أعتبرناه مصدر الحياة فى الكون كان النفس الكلية التى تدبر العالم ؛ وإن رأيناه ظاهراً بالفعل فى صور الكائنات متجلياً فى أعيان الموجودات كان الجسم الكلى للعالم ؛ وأخيراً إن اعتبرناه من حيث كونه جوهراً يتقبل جميع صور الكون فقد تجلى فى صورة الهباء أو الهيولى(١) .

« وخلاصة المذهب أنه لا موجود إلا الوجود الواحد ، ومع ذلك يتعدد بتعدد التعينات تعيناً حقيقياً واقعاً فى نفس الأمر ، ولكن ذلك التعدد لا يوجب تعددا فى ذات الوجود ، كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعدداً فى حقيقة الانسان(٢) » .

---

(١) من أين استق .. صـ ٢٣ . وسيأتى هذا من الفتوحات وفصوص الحكم .

(٢) عن كتاب الوحدة الوجودية لبهاء الدين العاملى نقلا عن التصوف الاسلامى للدكتور زكى مبارك جـ ١ صـ ١٨٢

الحلول

أما فكرة الحلول فتختلف فى أصلها الذى انحدرت منه للتصوف الاسلامى ، وفى النظرية التى أسست عليها ، عن فكرة وحدة الوجود ؛ هذه تدين بالوحدة (Monisme) ، وتلك تدين بالاثنينية (Dualisme) ، أى بالاعتراف بوجود حقيقتين مختلفتين : خالق ومخلوق ، يتباينان فى الطبيعة وفى الصفات ، إلا أن الطبيعة الإلهية — الخالق — قد تحل فى الطبيعة البشرية — المخلوق — إذا كان مستعدا له ، حتى يصح للسالك إذا حل الله فيه أن يقول : أنا الله ، وحتى يصح للحلاج — ممثل نظرية الحلول — أن يقول :

سبحان من أظهر ناسوته　　سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهراً　　فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه　　كلحظة الحاجب بالحاجب

الاتحاد

وأخيراً أصحاب هذه الفكرة يتفقون مع من قال بالحلول فى الاعتراف بوجود خالق ومخلوق مختلفين ؛ أى فى القول بالاثنينية ، إلا أن بينهما فرقاً طفيفاً : هو أن الحلوليين يرون تنازل الله — إن صح هذا التعبير — فيحل فى بعض المصطفين من عباده ، بينما يرى الاتحاديون أن هؤلاء

المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى مقام الله تعالى حتى تفنى فيه أو تتحد به .

على أن الفرق بين الفكرتين قد يدق حتى لا يحس تقريباً . « قيل للجنيد إن أبا يزيد — طبعا البسطامي — يقول : سبحاني أنا ربي الأعلى » ، فقال : إن الرجل يستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق فنعته[1] . وزار قبر الحلاج بعض أهل الكشف فرأى نوراً ساطعاً من قبره إلى السماء ، فقال : يا رب ؛ ما الفرق بين قوله أنا الحق ، وبين قول فرعون أنا ربكم الأعلى ؟ فألهم : إن فرعون رأى نفسه وغاب عنا ، وهذا رآنا وغاب عن نفسه[2] . هكذا يدق الفرق بين فكرة الحلول وفكرة الاتحاد حتى يعذر من يخلط بينهما ؛ فها هو ذا الحلاج زعيم القائلين بالحلول يقال عنه إنه غاب عن نفسه وفني في الله ؟ !

ولئن عذرنا من لا يرى فرقا بين الحلول والاتحاد ، أو لا يرى فرقا جوهريا ، فلا يمكن بحال أن نعذر ابن تيمية حين خلط بين القول بوحدة الوجود والقول بالاتحاد ، حتى إنه ألف رسالة في الرد على الذاهبين مذهب الوحدة ، وجعل القول بها عين القول بالاتحاد ، مع اختلافهما اختلافا كبيراً كما تبينا[3] .

---

(١) ماسينيون المرجع السابق ص ٣٠ (٢) نفسه ص ١٤٥ .

(٣) في التفرقة بين وحدة الوجود والاتحاد هنا لم نلاحظ رأي أو مذهب ابن عربي بخصوصه ، بل عنينا ببيان ما بين هذه التعابير (وحدة الوجود ، الحلول ، الاتحاد) من فرق ، مع قطع النظر عن رأي فيلسوف أو متصوف بخصوصه .

والآن ، وقد جلينا هذه الفكر الثلاث ، وعرفنا ما بينها من فرق ، نعود إلى الكلام على نظرية « وحدة الوجود » عند فيلسوفنا ابن عربى .

لقد مسسنا برفق هذه الفكرة عند الكلام على فلسفته النظرية ، والآن إن أردنا تحليل جميع النصوص التى تتضمن هذه النظرية من كتابيه الفتوحات والفصوص ، بل لو أردنا الإشارة إلى هذه النصوص لانتشر الكلام وضاق المجال ، لأننا لسنا بسبيل بحث فلسفة ابن عربى من جميع نواحيها ؛ إذاً نكتفى بالانتفاع بقليل من هذه النصوص الدالة على قوله بها ، والتى تزيد فى شرحها وتجليتها .

(١) من يدرس كتابى الفتوحات وفصوص الحكم لايرتاب فى أن مؤلفهما يذهب مذهب وحدة الوجود بالمعنى الذى سبق لنا بيانه . إنه يرى أن لاموجود إلا الله تعالى ، وأن جميع الممكنات مظاهر له يتجلى فيها جميعها لا فى بعضها دون بعض ، فهى ليست إلا مظاهر للحق الظاهر فيها ولولاه لكانت عدما[١]

فالحقيقة التى هى وجود بحت هى ذاته تعالى : فى عالم الأعيان عين وفى عالم الحيوان حيوان ، وفى النبات نبات ، وفى الجماد جماد ؛ فقد ظهرت العين الحقيقية فى المراتب كلها بهذه الصورة مع بقائها على حالها فى عالمها ؛ فهى أصل الكل ومنشؤه ومنبعه ، والى الأصل الأول والحقيقة الأولى

---

(١) الفتوحات ٢ : ٢١٥ — ٢١٦

مصيره ومرجعه ، منه بدأ الكل واليه يعود[١] .

إذاً فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات ؛ فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات[٢] . وقد سبق الاشارة إلى تفسير قوله تعالى فى سورة لقمان « إن الله لطيف خبير » بأن الله للطافته ولطفه يكون منبثا فى كل شىء من سماء وأرض وشجر وحيوان ، وما الى ذلك كله مما خلق[٣] . حتى عجل بنى اسرائيل هو بعض تعيُّنات الذات الإلهية ، ولهذا صح لموسى عليه السلام أن يقول للسامرى « وانظر الى إلهك » لما علم أنه بعض المجالى الإلهية[٤] . على أن الباحث لا يسعه إلا أن يعجب فى ألم من تناسى فيلسوفنا هنا تتمة الآية : « وانظر إلى إلهك الذى ظلت عليه عاكفاً ، لنحرّقنّه ثم لننسفنّه فى اليم نسفا » ، مما يدل على ما فى كلام موسى عليه السلام من تهكم وألم من السامرى وصنيعه !

(٢) وإذا كان الله يتجلى فى الانسان وفى سائر الأشياء كما تقدم ، حتى كان الأمر « إذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، وإذا شهدنا شهد نفسه[٥] »

(١) شرح الفصوص ٢٣٦
(٢) نفسه ١١٦
(٣) الفصوص ٢٣٩
(٤) نفسه ٢٤٣
(٥) نفسه ١٩

فهل الانسان وغير الانسان على حال ونسبة واحدة من الله ؟ وما الفرق بين الله والانسان ؟ لعلنا نأخذ إجابة عن السؤال الأول من شرح القاشانى لهذه الأبيات الثلاثة :

فلولاه ولولانا لما كان الذى كانا
فانّا أعبد حقا وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم إذا ماقلت إنسانا

أى إنا أعبد بالحقيقة . . . بخلاف سائر الموجودات ، فانهم عبيده ببعض الوجوه ، والله مولاهم ببعض الأسماء . وأما الانسان الكامل فانه عين الحق لظهوره فى صورته . . . بخلاف سائر الأشياء ؛ فانها وإن كان الحق عين كل واحد منها ، ليست عينه ، لأنها مظاهر بعض أسمائه ، فلا يتجلى الحق فيها على صورته الذاتية ، وأما إذا قلت إنسانا — أى إنسانا كاملا فى الانسانية — فهو الذى يتجلى الحق على صورته الذاتية فهو عينه»(١)

إذا كنا قد نفذنا إلى غور ما يريد ابن عربى وشارحه ، يكون لباب الفرق بين الانسان وسائر المخلوقات ، أن الله يتجلى فى الانسان بصورته الذاتية ، وفى غيره مطلق تجل ؛ ولهذا يكون الانسان الكامل عين الله ، بينما غيره لا يصح أن يقال فيه إنه عينه تعالى .

أما الاجابة عن السؤال الثانى ، فأسهل منالا وأقرب فهما . يرى

---

(١) الفصوص ١٧٩ — ١٨٠

فيلسوفنا أنه وإن كنا بعض مجالى الله وتعيناته ، « وإن وصفنا بما وصف نفسه به من جميع الوجوه ، فلا بد من فارق ، وليس إلا افتقارنا فى الوجود وتوقف وجودنا عليه ، لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه[1] » . وهكذا يكون كل الفرق فى رأيه بين الله والانسان الاستغناء والاحتياج مع ما يستتبعانه طبعاً من الصفات !

(٣) وهذه النظرية — نعنى نظرية وحدة الوجود — مع ما هى عليه من غموض ، يجعلها صعبة التصور عسيرة الفهم ، بعيدة عن العقل ، يراها صاحبها تدرك بهون ويسر لطائفة من طلاب الحقائق ، ولكن بالذوق لا بالعقل الذى يقف أمام كثير من الحقائق حسيراً . إذن لا علينا إن قلنا مع غيرنا إنها لا تتفق مع الدين ولا مع العقل .

إنها لا تتفق مع الدين الذى يرى وجود موجودين — الله والعالم — متباينين فى كل شىء منفصلين تمام الانفصال ، أحدهما وجوده رهن بإرادة الآخر . ولا تتفق مع الدين بحال ما ، الذى ينزه الله تعالى عن أن يكون أشرف مخلوقاته مجلى ومظهراً له ، فكيف بعجل بنى اسراءيل وغيره من الحيوانات وما دونها مرتبة من صنوف الموجودات ! وهى لا تتفق مع العقل الذى يرفض أن يؤمن بشىء يعجز عن إدراكه على

---

(١) الفصوص ١٩

أى نحو كان ، كما أنه لا يرى ضرورة للايمان بها فى سبيل فهم الله والعالم ، والعلاقة بينهما .

ولعل رفض العقل والشرع لفكرة وحدة الوجود هو الذى جعل بعض أتباعه والمفتونين به يبرئونه من القول بها أو الذهاب اليها ؛ أمثال السراج البلقينى والسيوطى والشعرانى وعبد الغنى النابلسى[١] . ولكن كيف يمكن هذا ، والفتوحات والفصوص قاما على هذا المذهب ولا يستطاع تأويلهما جميعاً ! قد يقبل الأغماض فى عبارة يجرى بها لسان صوفى أخذه الوجد ، وارتفع به الحال ، وغاب عن نفسه وشاهد ما لا نشاهد ، فقال فى لحظة من لحظات التجلى والمشاهدة : أنا الحق مثلا ! ولكن ليس من المقبول الاغماض فى نظرية قام عليها مذهب وامتلأت بها كتب ، وسجلها صاحبها — كما يفعل العالم المكتشف — وهو هادىء النفس يحس بما يقول ويقدره قبل أن ينطق به .

(٤) ولكى يجعل ابن عربى ما ذهب اليه مقبولا ، أو لكى يحمى نفسه ، مما صار اليه الحلاج عند ما قال بالحلول، نجده يتخذ لنفسه دروعاً من أحاديث يراها صحيحة وآيات يفسرها كما يريد مع شىء كبير من التعسف يخرجها عن معانيها الحقة ، والمثل لذلك كثيرة ؛ فنى قوله تعالى :

---

(١) التصوف الاسلامي للدكتور زكي مبارك جـ ١ ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٢٥٢ — ٢٥٣

« يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » ، يرى أن المراد من « النفس الواحدة » الروح الكلى ، وأن المراد من الزوج الذى خلق من هذه الروح النفسُ الكلية ، وأن الأمر بالتقوى معناه « اجعلوا ماظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم ؛ فان الأمر ذم وحمد ، فكونوا وقايته فى الذم ، واجعلوه وقايتكم فى الحمد تكونوا أدباء عالمين(١) » . وفى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ، يرى أن المراد بالحق هنا الله الذى ما فى الآفاق كلها وما فى أنفس الناس من آيات ليس إلا مظاهر وصوراً له(٢) .

هذان مثالان ، ولو شئنا لآتينا القارىء مُثُلا أخرى تدل على أن الشيخ الأكبر انتهج طريقاً كله شر فى التفسير ، فهو يبدل فيما أراد الله من آياته ، ويقسرها على أن تتضمن مذهبه وتكون أسانيد له ، حتى « إننا غالباً ما نجد نصوص القرآن الكريم قد تحولت أمام أعيننا إلى نصوص فى الفلسفة الأرسطالية أو الافلاطونية الجديدة ، أو نصوص فى المذاهب الكلامية أو غيرها ، ولانكاد نجد فيها شيئا من القرآن كما نعلمه ونفهمه » كما يقول بحق الأستاذ أبو العلا عفيفى(٣) ، وبذلك عمل جاهداً على جر الدين إلى مذهبه !

---

(١) الفصوص ٢٥ (٢) الفتوحات ٤ : ١١٧

(٣) من أين استقى ص ٤١

(٥) بقى بعد هذا أن نعرف بمن تأثر ابن عربى فى مذهبه وحدة الوجود ؟ يقول فيلسوفنا فى شعر له :

ما لقومى عن كلامى أعرضوا   أبهم عن درك لفظي صمم
ما لقومى عن عيان ما بدا   من حبيبى فى وجودى قد عموا
لست أهوى أحداً من خلقه   لا ، ولا غير وجودى فافهموا
مـذ تألهت رجعت مظهراً   وكذا كنت ، فبى فاعتصموا
أنا حبل الله فى كونـكم   فالزموا الباب عبيداً واخدموا
ليس فى الجبة شيء غير ما   قاله الحلاج يوماً ، فانعموا
ما يرى عين وجود الحق من   أصله فى كل حال عدم[١]

ويقول فى شعر آخر :

عز الإله فما يحويه من أحد   وبعد هذا فانا قـيد وسعناه
وما أنا قلت بل جاء الحديث به   عن الإله ، وهذا اللفظ فحواه[٢]
لمـا أراد الإله الحق يسكنه   لذاك عـدّله خلقاً وسواه
فكان عين وجودى عين صورته   وحى صحيح ولا يدريه إلاهو[٣]

هذه الأشعار ، وتعابير أخرى نجدها مبثوثة فى كتبه ، تدلنا على

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٣٢٠
(٢) نظنه يريد ما يرويه من حديث : « كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت اليهم فعرفونى »
(٣) الفتوحات جـ ٢ ص ٣٢١

تأثره بالحلاج ، وعلى ما بين الصوفيين الكبيرين من مشابه تقطع بإفادة اللاحق من السابق ، إلا أنه يجب ألا ننسى أن بينهما فارقاً جوهرياً كبيراً يعرف مما ذكرناه عن الفروق بين القول بوحدة الوجود والقول بالحلول .

ابن عربي واحدى المذهب ، يرى — كما قلنا — أن الموجود والحق واحد ، والعالم على اختلاف أشكاله وتعدد أنواعه ليس إلا صوراً له ، ولهذا يقول :

جمّع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

والحلاج ، كما نعرف ، اثنيني المذهب يرى أن هناك موجودين ، يختلفان في الذات والصفات ، إلا أن أحدهما قد يحل في الآخر ، أو بعبارة أدق إلا أن أحدهما قد يحل في أشرف صور الآخر .

وقبل الحلاج كان لابن عربي من تأثر به ، نعني أفلاطون وفلسفة مدرسة الاسكندرية ؛ فقد جمعت فكرة وحدة الوجود بين عالم المثل الافلاطوني حين قالت بالحقيقة المحمدية أو العقل الأول ، وبين رأى افلوطين في الخلق بطريق الفيض والانبثاق ، إلا أنه كعادته يؤول في فيوضات إفلوطين لتتفق مع مذهبه ، فيكون من ذلك الفارق الجوهري بينهما .

إن فيوضات إفلوطين تكوّن سلسلة من الموجودات فاض فيها التالي عن السابق مع اختلافها ؛ فالعقل الأول والنفس الكلية والهيولى كلها

كائنات مختلفة فى الذات والمرتبة ، بينما هى جميعاً وسائر العالم — المتعدد الأنواع والصور — ليس إلا الموجود المطلق أو الجوهر القائم بذاته ، الذى إن اعتبرناه مجردا عن كل ما يمكن أن يقيده كان الذات الإلهية ، « وإذا نظرنا إليه من حيث كونه عقلا كلياً يحتوى جميع صور الموجودات قلنا إنه تجلى فى صورة العقل الأول ، وإنه إذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة فى الكون قلنا إنه تجلى فى صورة النفس الكلية ، أو من حيث ظهوره بالفعل فى صور الكائنات قلنا إنه تجلى فى صور أعيان الموجودات أو الجسم الكلى ... ، أو من حيث كونه جوهراً يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى فى صورة الهيولى أو المادة الأولى »[١] .

ولنا أن نقول بعبارة أخرى ، إن هذا الوجود المطلق أو الجوهر الأسمى هو الموجود فى كل الكائنات ؛ « تزداد عليه الأبعاد لتميزه عن حالته الأولى ، وتجعله فى المرتبة الجسمية ، ثم تنضم إليه صفة النمو فتنزله إلى المرتبة النباتية ، ثم ينضم اليه الحس والحركة فينتقل إلى المرتبة الحيوانية ، ثم يظهر النطق فيحصل النوع الانسانى ، ثم تتشعب هذه الأنواع بعد إضافات جديدة وتعيينات مستحدثة » ، فتتألف الأفراد والأجزاء[٢] .

وهكذا يكون الوجود فى مذهب الأفلاطونية الجديدة حركة فى خط

(١) من تعليق الدكتور أبى العلا عفيفى على مادة « ابن العربى » فى دائرة المعارف الاسلامية .

(٢) التصوف عند العرب للأستاذ جورج عبد النور ص ١٣٠

مستقيم لا يلحق آخره بأوله ، بينما هو فى رأى فيلسوفنا حركة مستديرة ، وكل شىء منه ثم إليه يعود .

وكذلك يكون ابن عربى أدخل فكرة الفيوضات الأفلوطينية فى مذهبه ، إلا أنه أولها بما يتفق معه ، أى أنه أخذ عن إفلوطين الصورة ، وملأها بمادة من عنده .

على أنه إذا لاحظنا أن الافلاطونية الجديدة قد قالت بعودة النفوس إلى الواحد ، أى الله فى تعبيرنا ، كما قالت بالصدور ، يَضيع ذلك الفرق بين ابن عربى و بين هذا المذهب من هذه الناحية .

وقد قال افلوطين بهذه الفكرة كما يؤخذ من رسالته التاسعة من التاسوعة السادسة ، فى الفصل الثامن الذى هو أحد الفصول التى خصصها لبيان عودة النفس إلى الواحد بعد صدورها عنه ، وفى الفصل التاسع كذلك ، وفى تعليقه على هذين الفصلين وعلى الفصلين العاشر والحادى عشر أيضاً (١) .

الإنسان الكامل

١ — فكرة الإنسان الكامل من الأفكار التى تتصل بمذهب « وحدة الوجود » ، والتى عرفها بعض المتصوفة قبل ابن عربى ، وإن كان هو الذى استعمل هذا الاصطلاح أول مرة — على ما يقال — ثم

---

(١) ترجمة مخطوطة لبعض تاسوعات أفلوطين وتعليقات عليها للأستاذ العالم والصديق الكريم يوسف كرم .

جاء بعده عبد الكريم الجيلاني[١]، المتوفى حوالى عام ٨٢٠ هـ، وبحث هذه الفكرة وتعمق فيها، وخصص لها مؤلفا من مؤلفاته الهامة فى جزءين سماه « الانسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر »، وقد طبع مراراً بمصر.

٢ — وما معنى هذا التعبير: « الأنسان الكامل » ؟ الإنسان الكامل هو الكون الجامع والعالم الصغير، وروح سائر الكائنات وعلتها، ومن لا يتجلى الله بكامل صفاته إلا فيه، ولا يعرفه حق المعرفة إلا هو، ولهذا استحق أن يكون صورة لله وخليفته فى أرضه.

لننظر إلى ابن عربى نفسه حين يذكر أنه لما شاء الحق سبحانه أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ويظهر به سره اليه، وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه أو كمرآة غير مجلوة، اقتضى الأمر جلاء تلك المرآة، فكان آدم — أى حقيقة الإنسان الكامل — عين جلاء هذه المرآة وروح تلك الصور، فهو الأنسان الحادث بجسده والأزلى بروحه والكلمة الفاصلة الجامعة[٢].

ومن أجل هذا يكون الأنسان الكامل سبب خلق العالم وعلة وجوده؛ ليعرف الله نفسه به، وتتجلى كمالاته فيه.

---

(١) نسبة إلى جيلان جنوب بحر قزوين.

(٢) الفصوص ص ٨ وما بعدها ملخصاً بحروفه.

وابن عربي – إذ يذهب إلى هذا الذي يرى في الانسان الكامل – يستند إلى حديث يراه صحيحاً ، وهو : « خلق الله آدم على صورته » ، ويفسره بأن المراد بالصورة التي خلق آدم عليها الحضرة الإلهية ؛ ويرى أنه تعالى « أوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل » جميع الأسماء الإلهية ، وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل عنه – كالسموات والمعادن والنبات وأصناف الحيوان ونحو هذا من الكائنات التي لا توجد في الانسان الكامل بصورها وأشخاصها ، لكن بحقائقها التي هي بها هي – وجعله روحا للعالم ، فسخر له العلو والسفل . علم ذلك من علمه وهو الانسان الكامل ، وجهل ذلك من جهله وهو الانسان الحيواني[1] .

٣ – ثم من المعنى بهذا الانسان الكامل ؟ أي من هو ، وماصدقه ؟ المعنى به ليس آدم وحده وإن قيل خلق الله آدم على صورته ، ولا الرسول وحده وإن قيل الحقيقة المحمدية أصل كل موجود ، بل ما صدقه كُثر .

« الانسان الكامل – كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي – اسم عام يطلق على كل الأناسي الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود وأخص هؤلاء الأنبياء والأولياء[2] » .

---

(١) الفصوص ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية في التعليق على مادة : « ابن عربي » ، ص ٦٢ « من نظرية الاسلاميين في الكلمة »

ولما كان رسولنا صلوات الله عليه أكمل المخلوقات ، كان عند ابن عربى طبعاً هو ذلك الانسان الذى جمع الله فيه كل الصفات الإلهية والحقائق الكونية ؛ إنه — كما يرى القاشانى شارح الفصوص — أول التعينات الذى تعين به الذات الأحدية ، وسائر التعينات الأخرى تليه ومندرجة فيه ، فهو واحد فرد فى الوجود ولا نظير له ، وليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ونعت[١] . ولأن محمداً كان الأول الذى حاز هذا الكمال « بدئ به الأمر وختم ، فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين[٢] » .

وهذه الفكرة — أى أن رسولنا محمداً صلى الله عليه وسلم كان أول مخلوق — راقت لجمهرة المسلمين زعماً أنها تزيد من عظمته وجلاله . لهذا نجدها جارية على الألسنة حتى ليقول المؤذن للصلاة بعد الفراغ من الأذان : « الصلاة والسلام عليك يا أول خلق الله » ! كما نصادفها مبثوثة فى كثير من الكتب وبخاصة كتب السيرة الكريمة ، ومنها كتاب الشفاء للقاضى عياض . جاء فى المناجاة التى كانت بينه صلى الله عليه وسلم وبين الله جل جلاله ، لما وصل إلى سدرة المنتهى ، أنه كان

(١) شرح الفصوص صـ ٢٦٦
(٢) الفصوص صـ ٢٦٧

فيما امتن به الله عليه أن قال له : « وجعلتك أول النبيين خلقا » . وأوضح المعنى المنطوي فى هذه الكلمة الشارح على القارى ؛ بأنه سبحانه وتعالى خلقه قبل آدم ، فلما خلق هذا قذفه فى صلبه ، فلم يزل فى صلب كريم إلى رحم طاهر من السفاح حتى خرج من بين أبويه ، فكان أولهم خلقا ووجودا[١] .

وابن عربى يوضح هـذا الذى يذهب إليه ويشرحه فى كتابه الفتوحات إذ يقول — فى بيان أن محمداً صلى الله عليه وسلم جمعت له بعناية الله الأزلية كل أخلاقه تعالى — : « اعلم أن الله تعالى لما خلق الخلق خلقهم أصنافا ، وجعل فى كل صنف خيارا ، واختار من الخيار خواص وهم المؤمنون ، واختار من المؤمنين خواص وهم الأولياء ، واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء ، واختار من الخلاصة نقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم ، واختار من النقاوة شرذمة قليلة ، هم صفاء النقاوة المروقة وهم الرسل أجمعهم ؛ واصطفى واحداً من خلقه ، هو منهم وليس منهم ، هو المهيمن على جميع الخلائق ، جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود ، جعله أعلى المظاهر وأسناها ، صح له المقام تعيينا وتعريفا فعلمه قبل وجود طينة البشر ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، لا يكاثر ولا يقاوم ، وهو السيد ومن سواه سوقة ، قال عن نفسه : « أنا سيد الناس ولا فخر »[٢] .

(١) الشفاء جـ ١ ص ٢٩٥

(١) الفتوحات ٢ : ٧٣ — ٧٤ والحديث رواه أحمد والترمذى .

وقد تقدم ما يعنيه ابن عربي بوصفه محمداً بأنه من الناس وليس منهم: أى هو منهم لأنه حادث بجسده، وليس منهم لأنه أزلى الروح، كما أنه المهيمن على كل مخلوق لأنه مصدر فيض كل موجود فى رأى الشيخ الأكبر.

٤ — وإذا كان محمد الانسان الكامل باطلاق، فالأنبياء والأولياء يلونه فى الرتبة، ولكل زمن إنسانه الكامل أيضاً، وابن عربى يرى أنه كان ذلك الانسانَ فى عصره، إن كان يعنى ما يقول فى شعره:

لكل زمان واحد هو عينه ... وإنى ذاك الشخص فى العصر أوحد
وما الناس إلا واحد بعد واحد ... حرام على الأدوار شخصان يوجد
وما ذاك عن حق، ولكن عناية ... أتتنى، وحسادى تروم وتجهد[1]

وفكرة أن لكل عصر إنسانه الكامل، وأنه كما يقول فيلسوفنا لا يجتمع فى العصر الواحد اثنان من هذا الجنس، لا تنافى القول «بوحدة الوجود».

لقد تقدم أن المراد بالانسان الكامل من لا يتجلى الله بكامل صفاته إلا فيه، وإذن فتكون الكائنات الأخرى التى تعاصره مظاهر لله تجلى فيها على نحو مّا من أنحاء التجليات، وإذن فابن عربى حريص على ألا يتناقض أو يتهافت فيما يرى!

---

(١) الديوان الأكبر ٤٥ عن التصوف عند العرب ص ١٢٢

وأخيراً ، الباحث فيما ترك الحلاج من تراث — وبخاصة طاسين السراج — لا يعجزه أن يتعرف أصول نظرية الشيخ الأكبر فى الحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ، أو جراثيمها الأولى كما يقول الأستاذ أبو العلا عفيفى (١).

وإذا كان ابن عربى قد تأثر ببعض من سبقه فى هذه الفكرة أو تلك من فلسفته ، فأنه أثر أثرا كبيراً فى متصوف كبير من أنصار مذهب وحدة الوجود ، وهو العارف عبد الكريم بن إبراهيم الجيلانى الذى أشرنا فيما سبق إليه ، وبخاصة فى فكرة الانسان الكامل .

يقول الجيلانى فى أن العالم ليس إلا مجالى ومظاهر لله الموجود وحده بحق : فأنه سبحانه وتعالى منزه عن أن يتصل به منفصل عنه ، أو ينفصل عنه متصل به ، فلم يبقَ بعد ذلك إلا تنوعات تجلياته فيما يسميه حقاً أو نكنّيه بمخلوقاته :

ما نحن إلا أنتمو فاربتمو أو بنتمو
ما فى الوجود سواكمُ أظهرتمو أو صنتمو
هو صورة لجمالكم معناه هذا أنتمو
كان الوجود بكونكم وبكونه قد كنتمو (٢)

---

(١) من أين استقى ... ص ١٣١
(٢) كتاب « الانسان الكامل » ج ١ ص ٢٩

ويرى، كابن عربي أيضاً، أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الانسان الكامل بالاتفاق، ولهذا فانه يريده بالانسان الكامل حيث وقع في مؤلفاته[١]. على أن للانسان الكامل في كل عصر من يتمثل فيه، لقدرة الرسول على التصور بكل صورة، ليكون هؤلاء الذين يتمثل فيهم مجالي له؛ فهم في الظاهر خلفاؤه، وهو في الباطن حقيقتهم. ويذكر أخيراً أنه اجتمع ببعض مظاهر الانسان الكامل، فيقول: فقد اجتمعت به وهو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي ... عام ٧٩٦ هـ[٢].

وهكذا نجد لنظرية ابن عربي أنصاراً في كل زمان، حتى هذا العصر الذي نعيش فيه، ولله في خلقه شئون!

الأخلاق

١ — بين الرسائل التي يتداولها الناس رسالة في الأخلاق منسوبة إلى فيلسوفنا ابن عربي. هذه الرسالة نشرها محيي الدين صبري الكردي سنة ١٣٢٨ هـ في مجموعة تشمل رسائل أخرى له وللغزالي وابن سينا وغيرهم، ونشرها غير الكردي أخيراً مستقلة. وهذه الرسالة دخلت على كثيرين من العلماء، واعتقدوا أنها من مؤلفات الشيخ الأكبر، فرجعوا اليها لمعرفة مذهبه في النفس والأخلاق. والواقع أنها ليست له، بل نحله إياها

(١) الانسان الكامل جـ ٢ ص ٤.
(٢) نفسه جـ ٢ ص ٤٦ — ٤٧.

بعض الناشرين لتسير مسير اسمه ، وليكتب لها الرواج ، ويجئ منها الربح .

هذه الرسالة ليست لابن عربى ، ولا للجاحظ الذى نسبت اليه ونشرت باسمه أحيانا أيضاً ؛ إنهـا ليحيي بن عدى النصرانى اليعقوبى ، الذى انتهت اليه رياسة أهل المنطق فى زمانه — كما يقول القفطى — المتوفى ببغداد عام ٣٦٣ هـ . وإذا قابل الباحث هذه الرسالة برسالة تهذيب الأخلاق ليحيي بن عدى المذكور التى نشرهـا جرجس عوض بمصر عام ١٩١٣ م يجد نفسه أمام رسالة واحدة لا اثنتين ، مما يدل على عدم صحة نسبتها إلى ابن عربي .

ومن المؤلم أن يكون عبث بعض الناشرين أو جهله سبباً فى ذيوع هذه الرسالة بين الناطقين بالضاد ، مرة باسم الجاحظ ومرة باسم يحيي بن عدى وأخرى باسم ابن عربى ، ويكون هذا سبباً لوقوع جمهرة القراء فى الخطأ واللبس . ويقع هذا مع أن بمكتبة تيمور باشا مجموعة رقم ٢٩٠ أخلاق تشمل عشرين رسالة ، أولاها كتاب تهذيب الأخلاق ليحيي بن عدى[١] أى أنه كان من السهل التحقق من مؤلف الرسالة قبل نشرها ، ولكن قاتل الله الشره والجهل ! ومهما يكن فليس لباحث محقق أن يعتمد فى بيان

---

(١) راجع ص ٣ (أصل وهامش) من دراسات فى تاريخ الترجمة فى الاسلام « للدكتور كراوس »

مذهب ابن عربى فى الأخلاق على هذه الرسالة الدخيلة عليه . وإذن ، فالى كتابه الفتوحات وغيره من مؤلفاته ، علينا نستطيع تعرف مذهبه فى الأخلاق .

إن آمن طريق لمعرفة فلسفة الفيلسوف ، أو رأى المفكر ، أن يرجع الباحث لمؤلفاته نفسها ، ثم أن يستنير بآراء من درسوه ، دون أن يجعل عماده وحده دراسات غيره له ، وبخاصة إذا كان الذى ندرسه عربياً ، وكان الذين سبقونا بدراسته من المستشرقين . تلك خطة فيها تعب ، وفيها مشقة ، وتقتضى كثيراً من الوقت والجهد ، ولكنها الخطة المثلى التى ننتهجها دائما ، وعند الله الجزاء .

٢ — قبل الكلام عن الأخلاق ، عند مفكر أو فيلسوف ، لابد من تعرف رأيه فى النفس ؛ إذ كانت منها مبادئ الأخلاق ، ولها يطلب أن تتخلق بالكريم منها . وفيلسوفنا لم يشذ عن أمثاله من المفكرين ، فله رسالة فى النفس ، كما للكندى والفارابى وابن سينا ، وإن كان أقل تحديداً ودقة من هؤلاء . عنى فى هذه الرسالة ببيان النفس ما هى ، وبالإشارة إلى ما فيه خيرها وسعادتها .

النفس — فيما يقول — هى ما يعنيه الواحد منا حين يقول « أنا » ، ومع هذا فالحكماء ليسوا على اتفاق على معناها . منهم من يرى أنها مادة جسمية تكون فى هذا الجسم المرئى المحس ، وآخرون يرون أنها جوهر

روحانى منتشر فى الجسم . ومهما يكن ، فهى التى تعطى الجسم الحياة ، وتتخذه آلة لاكتساب العلوم ، التى بها يمكن أن تصل لكمالها الخاص وإلى معرفة ربها . وبهذه الطريقة تكون مستعدة لأن ترقى حتى تمثل فى حضرة الله ، كأنها فى حضرة أخلص أحبابها ، فتصير فى حالة من الغبطة لانهاية لها[١] .

ولكى يوضح الفرق بين النفس والجسم نراه يقول : إن الله جعل الانسان من عنصرين ؛ جسم كثيف مظلم ، وجوهر بسيط منير ، كسائر الجواهر المفارقة للمواد ، يبعث فى هذا الجسم الحياة . هذا الجوهر هو النفس الناطقة ، أو هو العقل ، على حد تعبير الفلاسفة ، أو النفس المطمئنة على حد تعبير القرآن ، أو القلب فى اصطلاح المتصوفة . والنفس — مهما تعددت أسماؤها — وجدت قبل الجسم ولا تفني بفنائه ، وليست كل النفوس على درجة واحدة فى الكمال ، أو سواء فى تعلقها بالأجسام وظلماتها ؛ وكمالها يرجع إلى ما تبذل من جهد فى العلم ، وفى الخلاص من أسر الجسم والشهوات[٢] .

٣ — وإذا كنا لم نظفر بالأصل العربى لرسالة فيلسوفنا فى النفس ،

---

(١) مفكرو الاسلام للبارون كارادى فو ج ٤ ص ٢٢٠ — ٢٢١

(٢) نفسه ٢٢١ وما بعدها . هذا وقد رجعنا فيما اقتبسناه من آرائه في النفس إلى هذا المرجع لأننا لم نستطع العثور على هذه الرسالة بالعربية ، برغم شدة الرغبة والبحث .

فإننا ظفرنا فى كتابه « الفتوحات المكية » بشذرات منثورة فى تضاعيفه تبين عن بعض رأيه فى النفس ووجودها السابق على الجسم ، وحلولها فيه بعد أن تم خلقه وصار مستعدا لها ، ولهذا يقول الله تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى »(١) . يريد ابن عربى أن الله أضاف الروح إلى نفسه ، وهو موجود أزلا — كان ولا شىء معه — فتكون الروح سابقة على وجود الجسم الذى حلت فيه بعد أن صار لها أهلا .

نحن نرى أنه لا مانع من أن نعتقد أن وجود النفس سابق على وجود الجسم ، بل إن فى أخذه تعالى العهد على الناس وهم فى عالم الذر ، حيث يقول : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » ، ما قد يكون دليلا على هذا ، ولكننا لا نرى فيما ذكره ما يصلح أن يكون دليلا أو شبه دليل ، لأنه يتبادر أن يكون المراد من قوله : « ونفخت فيه من روحى » ، ونفخت فيه الروح التى هى لى وليس لغيرى أن يمنحها أحداً كائنا من كان . كما أن قوله فى سورة « المؤمنون » : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » بأن نفخنا فيه الروح ، بعد أن بين تدرج خلق الانسان من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى هيكل من العظم واللحم ، لا يفيد تأخر الروح فى الوجود عن الجسم ، وكل ما هنالك

---

(١) الفتوحات جـ ٢ : ١٧٢

أن التعبير بثم يفيد تأخر حلول الروح فى الجسم عن وجوده لا تأخرها فى الوجود عنه .

كذلك نجد فى الفتوحات شذرة تبين عن نظرية « النور والظلام » التى نعثر بها دائماً فيما كتب الفلاسفة الأشراقيون ، ومعناها أن الله خلق الإنسان — كما تقدم — من عنصرين : أحدهما كثيف مظلم وهو الجسم ، والثانى منير مشرق وهو النفس ، ولهذا لما اتصلت هذه بذاك « لم يظهر فيها إشراق النور الخالص المجرد عن المواد »(١) ، وكان لابد من الرياضة ، لتعود النفس إلى صفائها الذى شابته المادة لما اتصلت بها .

هذا ، ومن السهل بعد ما تقدم أن نرى تأثر ابن عربى فى رأيه فى النفس ، وسابق وجودها على الجسم وحلولها فيه متى استعد لها ، وفى أن سعادتها بالعلم والخلاص من أسر الجسم والحواس ، وفى غير هذا أو ذاك مما يختص بهذه الناحية من فلسفته ، بافلاطون و برجال الافلاطونية الحديثة .

٤ — بعد هذا نجىء للأخلاق لنعرف : أهى جبلية مركوزة فى النفوس ، أو بعبارة فلسفية موجودة فيها بالقوة ، أم هى تخلقات تكتسب من البيئة وبذل الجهود الرياضية ؟

يرى ابن عربى أن الأخلاق كلها نعوت إلهية ، فتكون كلها فى جبلة الانسان ، وأن القول بأنها إذا راعينا جانب الله كانت خلقا ، و إذا

---

(١) الفتوحات جـ ١ : ٢٧٢ أيضا .

راعينا جانب الانسان كانت تخلقا ، جهل بالأمور ، إن أريد به أن مايتصف به المرء من خلق طيب مثلا لم يكن عنده إلا وقت أن رُئى اتصافه به ؛ أما إن أريد به أن الانسان ، لأنه استفاد الوجود من الله ، الموجود بنفسه والمتقدم عليه فى الوجود ، كذلك يستفيد الخلق منه ويكون الأمر بالنسبة إليه تخلقاً ، كان هذا القول صحيحاً بهذا المعنى[1] .
ومعنى هذا أن فلانا الكريم الشجاع يجب أن يوصف بهذين الخلقين فى أصله وفطرته ، لا حين ظهرت منه بسهولة ويسر أفعال الكرم والشجاعة ؛ لأن ذلك كان مركوزاً فى جبلته بالقوة ، ثم ظهر بالفعل حين وجدت دواعيه وبواعثه .

وابن عربى يؤمن بما يقول إيمانا تاما يجعله يصرح بأن « الصحيح فى هذه الأخلاق الإلهية أنها كلها فى جبلة الانسان ... فجميع مايظهر من الانسان من مكارم أخلاق وسفساف أخلاق كلها فى جبلته[2] » . وإيمانه بما يرى فى هذه المسألة شبيه بإيمانه بأن الله لما خلق الخلق قدر لكل منزلة لايتعداها ؛ فالمؤمن مؤمن ، والمنافق منافق ، والولى ولى ؛ وقصارى القول « ليس لمخلوق كسب ولا تعمل فى تحصيل مقام لم يخلق عليه ، بل قد وقع الفراغ من ذلك ، وذلك تقدير العزيز العليم[1] » .

---

(١) فتوحات جـ ٢ ص ٢٤١
(٢) نفسه جـ ٢ : ٢٤٢
(١) الفتوحات جـ ٣ : ٥٣

لكنه مع قوله بأن الأخلاق كلها جبلية فطرية ، إذا تكلم بلسان الشرع يذكر أن الأخلاق منها الجبلى ومنها المكتسب ، لا بمعنى أن بعضها يكون فطرياً وبعضها يكون مكتسباً فى الشخص الواحد فقط ، بل أيضاً أن ما يكون غير فطرى لدى هذا قد يكون كذلك لدى غيره . أريد أن أقول إن الشجاعة قد تكون جبلية فى عمر ، وفى العدالة يحتاج إلى مرانة وكسب ، وقد يكون الأمر على العكس فى خالد مثلا .

لهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم للأشج — أشج عبد القيس — : إن فيك لخصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم ، والأناة ؛ فقال الرجل يارسول الله : أشىء جبلت عليه ؟ قال : نعم ؛ فقال : الحمد لله الذى جبلنى عليهما ، أو كما قال[١] . أما النوع الثانى من الأخلاق وهو المكتسب ، فهو « الذى يعبر عنه بالتخلق ، وهو التشبه بمن هى فيه هذه الأخلاق الكريمة جبلية فى أصل خلقه[١] » .

٥ — هل نحن فى حاجة للتوفيق بين ماصدر عنه فيلسوفنا أولا من أن الأخلاق كلها جبلية ، وأن القول بغير هذا لا يذهب إليه من عنده أدنى شىء من العلم ، وبين ما حكاه عن الشرع وتقسيمه الأخلاق إلى ضربين ؟

نعم ، الأمر فى حاجة إلى نحو من التوفيق قد يكفى فيه أن يقال :

---

(٢) فتوحات ج ٢ ص ٢٤٣

إن للفلسفة نظرتها وللشرع نظرته ، لكن هذا يكون أشبه بالفصل بين السلطات ، لا بالتفاهم على ما هو حق فى نفسه .

إذن فلنتخذ للتوفيق سبيلا آخر يكون إيجابياً ؛ بأن نذهب إلى أن الحق هو أن الأخلاق جبلية موجودة فى النفس بالقوة ، ثم تصير بالفعل بيسر تارة وعسر أخرى ، ويعرف هذا ويؤمن به من ينظر إلى الانسان وطباعه وفطرته نظرة فلسفية تنفذ منه إلى الباطن . لكن الشرع الذى نزل للعامة قبل الخاصة ، والذى يخاطب الناس على اختلاف طبقاتهم بما يعرفون ، يرى أن يعترف بأن بعض الأخلاق يكون فطرياً جبلياً وبعضها الآخر يكون مكتسباً ؛ لأن ذلك مايبدو بادىء الرأى ، وماتحسه الجمهرة من الناس فتظنه الحق وتعتقده الصحيح . وبخاصة أن القول بالكسبية فى بعض الأخلاق مما يشجع المرء ، ويجعل للرياضة وجهاد النفس خطراً كبيراً محموداً .

٦ — هذا ، وفى تعرف الخير والشر ، يرى فيلسوفنا أن يرجع إلى العرف والشرع « اللذين قد وردا بمكارم الأخلاق وسفساف الأخلاق[1] » ؛ وإذن فلينظر المرء فى كل حركة يأتيها إلى الشرع ، ولينزل على حكمه وليهتد بهديه ، يكن محمود النقيبة صاحب نور إلهى[2] . لكن الشيخ

---

(١) الفتوحات جـ ٢ صـ ٢٤٣

(٢) الفتوحات جـ ٢ صـ ٢٤٣ — أيضا .

الأكبر لم يقل لنا رأيه فى الحالات التى لا يبين فيها حكم الشرع واضحا، وما أكثرها !

نعتقد أنه لابد راد الأمر إلى العقل العملى أو الضمير ، وإلا يكن قد تحيف الفلسفة والبحث الحر. ولعل الذى ذهب اليه ، فى اللجوء إلى الشرع لتعرف الخير والشر ، هو الذى جعل بعض الباحثين يرى أنه أقام أصول الأخلاق على قواعد الشريعة ، فيرى حسناً ماتراه حسناً ، وسيئاً ما تراه سيئاً . إلا أن العبرة ليست — فى رأينا — معرفة أن أصول الأخلاق هى كذا وكذا من شجاعة وعفة وعدالة مثلا ، بل هى غالباً فى التطبيق فى الحالات التى يلتبس فيها الأمر .

الشجاعة خير ، هذا حسن ، ومعرفته تكفلت بها الشريعة ؛ ولكن معرفة أن هذا العمل بالذات فى هذه الحالة بالذات ، سواء أكان جهراً بالرأى أم إقداما فى حالة قتال ، هو من الشجاعة المحمودة فيكون خيراً ، أو غير ذلك فيكون شراً — نقول معرفة هذا لابد فيها من العقل نستهديه ، ومن الضمير نستفتيه . وإذن فقد كان على الشيخ الأكبر أن ينظر المسألة نظرة فيها من الجد والعمق أكثر مما فعل ، ليكون له رأيه فى مسألة هامة من مسائل علم الأخلاق .

على أنه إذا جعلنا — كما هو الواقع — معرفة الخير والشر ضرباً من ضروب العلم والمعرفة ، رأينا لفيلسوفنا رأيا فى المعرفة بصفة عامة يجعله من

القائلين بالاهتداء بهدى الضمير ووحيه . إنه يرى أن العلم الحاصل بطريق الحواس والنظر الفكرى علم غير وثيق ؛ لأنه لا يسلم من دخول الشبه ومسالكها ، لأن آلاته — وهى ما ذكرنا من الحواس والعقل — قد يجوز عليها الخطأ . أما العلم اليقينى فهو الذى يكون الله سببه المباشر ، أى يكون ناشئا عن عمل وتقوى وطاعة لله فيما يأمر وينهى ، حتى يكون — كما أخبر عن نفسه — سمعه الذى به يسمع ، و بصره الذى به يبصر ؛ وإذن فيعرف الأمور كلها بالله ، ويكون ما يصل إليه من العلم بهذا السبيل شبيها بالإلهام الذى لاشك معه ولا لبس فيه[١] .

٧ — ومهما يكن من شىء ، فان ابن عربى وإن كان يقيم الأخلاق فى أصولها على أساس الشريعة ، ويأخذ إخذ من سبقه في النفس وفضائلها ورذائلها ، إلا أننا مع هذا لا نملك إلا أن نقرر أن القول « بوحدة الوجود » لا يتفق وإقامة الأخلاق على أساس وثيق من الشريعة ، أو من نظريات الأخلاق التى تعارفها الناس ورضوها . إن القول بهذا المذهب وما يستلزمه — من اعتبار العالم كله صوراً ومجالى ومظاهر لله الذى هو وحده الموجود — ينقض الأخلاق من قواعدها ؛ لأنه يذهب بالمسئولية التى هى مناط الثواب والعقاب ، لأنه ما دام الله الذى اتخذنى مظهراً له هو الذى يفعل ما يظن أنه فعل لى ، كيف يستقيم أن أكون أنا المسئول ؟

---

(١) الفتوحات : ج ٢ ص ٢٩٧ : ٢٩٨

ويظهر أن الشيخ الأكبر لا يتهيب أن يصل به مذهبه إلى هذا فيما يتصل بالأخلاق . إنه يرى — فيما يرى — أن الذى وصل إلى درجة المحبة يباح له أن يتجاوز حدود ما أنزل الله بعد أن لازم زمنا طويلا حفظها ! بل إنه ليرى أن هذا الصنيع من المحب لا يعتبر مجاوزة للحدود إلا فى نظرنا نحن ؛ أما بالنسبة إليه فهو كأهل بدر الذين أباح لهم الله أن يفعلوا مايشاءون فقد غفرلهم ؛ وإذن فتصرف المحب يعتبر تصرفاً فيما أبيح له ! وإذا تركنا هذا القياس الخاطىء للمحب على أهل بدر ، رأينا ابن عربى يذكر تعلة أخرى لما أجاز من تعدى المحب حدود ما أنزل الله ، إذ يرى أن هذا المحب — وهو ولهان مدله العقل لا تدبير له — غير مؤاخذ فيما يصدر عنه ، وغير مطالب بالآداب التى يطالب بها من كان له عقل !

ومن الطبيعى أن يرى أخيراً الشيخ الأكبر أن الذى وصل إلى مقام الفناء ، شأنه شأن المحب ، لا حرج عليه فيما يفعل ، لأن الله أباح له ما هو محظور على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان(١) .

هكذا يؤدى مذهب ابن عربى إلى هدم المسئولية الأخلاقية ، والإتيان على قواعد الأخلاق من الأساس ، وجعل فريق من الناس لا حرج عليهم ولا تثريب فيما يأتون ويذرون ، وليس بعد هذا خطل وضلال وفوضى فى الأخلاق ! .

---

(١) الفتوحات ج ٢ : ص ٣٥٧ وما بعدها .

الحب ، الاتحاد ، السعادة

وصلنا الآن إلى البحث الأخير فى ابن عربي ، أعنى إلى رأيه فى غاية الحياة ، ووسائل نيل هذه الغاية ، إن كان إلى نيلها سبيل . هذا البحث الأخير هو الحب الذى لهج به كل المتصوفة ، وجعلوه من الطرق الهامة التى تؤدى إلى السعادة والكمال .

١ — خلق الإنسان — كما يقول الشيخ الأكبر — للكمال ، فما صرفه أو يصرفه عنه إلا عوائق تطرأ ، وعلل تنوب ، تقف بين النفس وبين ما تريد من سعادة وكمال(١) ، فما هى هذه السعادة أو الكمال فى رأيه ؟ وما وسائلها ؟ .

السعادة عنده — كما نفهمها من سيرته ومؤلفاته فى التصوف — هى فى العلم التام الذى يجىء عن طريق المكاشفة(٢) ، ومنه يتبين ذوقا أن لا موجود إلا الله ، وأن الطبيعة وسائر ما خلق ليست إلا مجالى له . ولهذا نجده يقول فى الفصوص : « فان كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً » ، لأنه — كما يقول القاشانى — قد أوتى الحكمة(٣) .

---

(١) الفتوحات جـ ٢ : ٢٧٢

(٢) يظهر من هذا تأثره بالافلاطونية الحديثة

(٣) الفصوص ص ٢٣٦

وسبيل الوصول لهذا العلم ، بعد بذل ما يملك العقل من جهد ، هو الحب الذى يؤدى للاتحاد أو الفناء ؛ ومع هذا أو ذاك لا بد أن يعلم أن المعرفة التصوفية آمن وآكد من المعرفة النظرية ، وأن الأولى تكون بالعمل والتقوى والسلوك ، ومتى وصل المرء اليها كانت كشفا محققا لا تأتيه الشبهة من أى نواحيه ، بخلاف العلم النظرى لا يسلم أبداً من دخول الشبه عليه . والسبب فى هذا واضح : وهو أن النظر يعتمد على العقل والحواس ، والخطأ فى ذلك غير مأمون ؛ إذن فعلى المريد للمعرفة والمتشوف للسعادة أن يسعى « بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله .. [١] » .

ومن أجل ذلك ينصح فيلسوفنا للفخر الرازى فى رسالة له ألا يجعل العقل وحده عماده فى معرفة الله ، فأنه سبحانه يجل أن يعرفه العقل بنظره وفكره ، ثم يقول : « فارفع الهمة فى ألاَّ تأخذ علما إلا منه سبحانه على الكشف ، فان عند المحققين ألاَّ فاعل إلا الله ، فاذاً لا يأخذون إلا عن الله ، لكن كشفاً لا عقلا ، وما فاز أهل الهمة إلا بالوصول إلى عين اليقين أنفة بقاء مع علم اليقين [٢] » . ولهذا « ينبغى للعاقل أن يتعرض

(١) الفتوحات ٢ : ٢٩٨

(٢) من الرسالة المذكورة ، نشر الأستاذ اليمى وطبعة حيدر آباد عام ١٣٤٤هـ ، ص ٧٢ .

لنفحات الجود ، ولا يبقى مأسوراً فى قيد نظره وكسبه ، فأنه على شبهة فى ذلك[١] » .

وأخيراً ، يعيب بصاحبه فيقول : فمالك يا أخى تبقى فى هذه الورطة ، ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التى شرعها رسول الله عليه السلام ، فتنال ما نال من قال فيه سبحانه « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما » الآية[١] .

هذا ، والعارف له أمارات تدل عليه ، ونعوت يتصف بها ؛ منها ، أنها إذا تمت جعلت العارف يغيب عن نفسه ، فلا يشهد غير الله ، لاستيلاء ذكره عليه ؛ وأنه يكون برما بالبقاء فى هذه الدنيا ، لما عرفه من أن فى الموت لقاء الله ؛ لا يأسف على شىء إذ لا يرى غير الله ؛ ويكون قلبه مرآة للحق ، فارغا من الدنيا والآخرة ، محتملا ، حليما باكى العين ، ضاحك القلب ، عارفاً ربه بربه ، مريداً لكل مايراد منه ، صاحب دليل وكشف وشهود ؛ ويكون أيضاً كبيرا بحق ، صغيراً لحق ، لايفرّط ولا يفرط ، يحسن للمسىء والمحسن ، يرى نفسه كالأرض يطؤها البر

---

(١) الرسالة السابقة ص ٧٣ .

هـذا ، وعين اليقين مرتبة فى المعرفة فوق مرتبة علم اليقين ؛ فعلم النار بأنها جسم محرق علم اليقين ، ومعاينتها — تحرق — عين اليقين ، والحرق فيها حق اليقين . ويتضح ذلك من التعريفات للسيد الجرجانى ، وجامع العلوم الملقب بدستور العلماء للقاضى عبد النبي عبد الرسول الأحمد دنكرى .

والفاجر ، وكالسحاب يسقى مايحب وما لا يحب ؛ يرجع لله فى كل أمر ، ولاينتقم لنفسه ولا لربه إلا بأمره الخاص ؛ جامع لعلوم الشرع ، مستغن عن تعليم الخلق بتعليم الحق . وأخيراً يعمل ماينبغى كما ينبغى لماينبغى(١).

هذه بعض صفات العارف ، فمن زعم بلوغ هذه المرتبة فليعرض نفسه عليها ، فانها مرتبة تنقطع دونها رقاب كثيرين !

وهكذا ، فى مرحلة السعى للعلم وطلبه لا يكفى الاسترشاد بالعقل وحده ، بل لابد من الاهتداء بهدى الرسل ليكون ذلك كله وسيلة إلى الكشف ؛ وحرىّ بمن رأى الاستغناء بالأول أن يتخلف فى الطريق عن آخر الاستضاءة بنور الرسول ، وألا يصل إلى مثل مايصل الآخر اليه(٢).

وقد يعجب بعضنا ويحملق بعينيه دهشاً أن يسمع هذا الرأى لابن عربى ، ولكن دهشته لن تطول متى تذكر ما سبق أن أشرنا اليه ، من أنه أحال القرآن نفسه — بله الحديث — بتأويله العجيب إلى كتاب تضمن فى ثناياه الكثير من الفلسفة الاغريقية ! فايثاره إذن هدى القرآن على هدى العقل درجات ؛ معناه تفضيل هدى القرآن الذى يؤوله التأويل الذى يريد ، والذى يحتوى ماوصل اليه من مذهب وحدة الوجود ، ومايتصل به من فكر وآراء .

---

(١) الفتوحات ٢ : ٣١٦ — ٣١٨ .
(٢) نفسه صـ ٢٧٢ وما بعدها .

وبعد هذا ، السعادة ترتكز – كما قلنا – على الحب ، فما هو هذا الحب ؟ .

٢ – للحب لوازم وآثار يعرف بها ، أما حده بالحد الذاتى فلا يتصور – كما يرى ابن عربى – ولهذا ما حده أحد إلا بما يعرف له من خواص ونتائج وآثار . ومهما يكن ، فمتى كان الحب صادقا وقويا مثل لصاحبه محبوبه ، فلا يتخيل إلا صورته ، ولا يرى إلا وجهه ، ولا يسمع إلا حديثه ، ويخرسه عن كل كلام سوى ذكره ؛ وقصارى القول : يبلغ به الحال أن يصير به وله يسمع ، وبه وله يبصر ، وبه وله يتكلم[1] .

٣ – وقبل هذا وبعده ، الحب مقام إلهى ، وصف الله نفسه به ، وأرانا أنه محب ومحبوب . إنه يحب التوابين ويحب المتطهرين ، ويحب المتوكلين ، ويحب الصابرين ، ويحب الشاكرين ، ويحب المتصدقين ، ويحب المحسنين ، ويحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص.

وقد كان – كما جاء فى الحديث – كنزاً مخفياً[2] ، فأحب أن يعرف فخلق الخلق لهذا ؛ كما قال تعالى على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم : ماتقرب المتقربون بأحبّ إلىّ من أداء ماافترضته عليهم ، ولايزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به . ومن هذا التجلى قال من قال بالاتحاد .

(١) الفتوحات ٢ : ٣٢٥
(٢) رواه بخارى

وقد طلب الله منا أن نحبه ؛ فقال فى التوراة : « يا بن آدم ! إنى وحق لك محب ، فبحق عليك كن لى محباً » ، كما قال فى كتابنا الكريم: « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » ، وتوعد من يرتد عن الدين بأن يأتى بقوم يحبهم ويحبونه(١). ذلك كله معناه ماللحب من خطر حتى وصف الله نفسه به ، وطلب منا أن نحبه .

٤ — ولهذا المقام(٢) أربعة ألقاب : الهوى ، والحب ، والعشق ، والود .

فالهوى : « استفراغ الإرادة فى المحبوب ، والتعلق فى أول ما يحصل فى القلب(٣) » . وسبب تسمية هذا المقام فى هذه الحالة البدئية بالهوى — فى رأي فيلسوفنا — أن اشتقاق الهوى من الهُوِىّ وهو السقوط ، ومنه « والنجم إذا هوى » . ومعنى هذا أنه لنظرة أو كلمة ، أو نحو ذلك من أسباب الهوى ، تعلق القلب وقد كان خاليا ، بمحل هواه ومناطه ، على حد قول الشاعر :

أتانى هواها قبل أن أعرف الهوى
فصادف قلبا خاليـــاً فتمكنا

وغالبا ما يكون القلب مشغولا قبل هذه العلاقة بعلاقة أو علاقات

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٣٢٢

(٢) أى حب الشخص لشئ ما كان ، ومرجع اسم الأشرف يعرف من كلامه فى الفتوحات .

(٣) نفسه ص ٣٢٣

أخريات ؛ كأن يهوى المرء الوطن والجهاد فى سبيله وما يضفيه الجهاد من متع ومجد ، وكأن يهوى المؤمن الله وما فى جنانه من فاكهة ورمان وحور وولدان وما الى هذا وذاك مما وعد الله عباده المتقين .

فإذا ما تخلص الهوى مما يلابسه من علاقات أخرى ، وصفا وراق وتوحد متعلقه صار حُبا ، ومنه سمى الأناء ، الذى يجمل فيه الماء فيصفو ويروق حُبًا[١] . وكذلك إذا تمحض حب الإنسان لله دون غيره من الأغيار الذين زعمهم المشركون أندادا له سمى ذلك حبا[٢] .

وإذا اشتد الحب وصار مفرطا ، وإذا عم الإنسان بجملته ، وأعماه عن كل شىء سوى محبوبه ، وسرت تلك الحقيقة فى جميع أجزاء بدنه وقواه وروحه ، وجرت فيه مجرى الدم ... فاتصلت بوجوده ، وعانقت جميع أجزائه جسما وروحاً ، ولم يبق فيه متسع لغيره ، وصار نطقه به وسماعه منه ، ونظره فى كل شىء إليه ، ورآه فى كل صورة ، وما يرى شيئاً إلا ويقول : هو هذا — حينئذ يسمى ذلك الحب عشقا . كما حكى عن زليخا امرأة العزيز أنها افتصدت فوقع الدم فى الأرض ، فانكتب به : يوسف يوسف ، فى مواضع كثيرة ... لجريان ذكر اسمه مجرى الدم فى عروقها كلها . وهكذا حكى عن الحلاج لما قطعت أطرافه أنه انكتب بدمه في الأرض : الله ، الله ، حيث وقع ، ولذلك قال رحمه الله :

(١) فى المختار : الحب بالضم الخابية ، فارسى . معرب

(٢) الفتوحات جـ ٢ ص ٣٣٦

ما قد لى عضو ولا مفصل   إلا وفيـــه لـكم ذكر[١]

والعشق — وهذا معناه — لا يطلق على الله ، وإن ذكر بطريق الـكناية فى القرآن ، حيث يقول الله فى شأن يوسف وزليخا : إنه « قد شغفها حبا » أى صار يوسف عليه السلام كالشّغاف لقلب امرأة العزيز يحيط به[٢] .

بقى من ألقاب هذا المقام — مقام الحب — اللقب الرابع والأخير ؛ وهو الود . الود هو ثبات هذا المقام الذى ندعوه أولا : هوى ، ثم حبا ، ثم عشقا ... حتى يكون سلطانه هو هو ، فى المنشط والمكره ، وما يسوء وما يسر .

ولجانب ما فيه من معنى الثبات والدوام نجد تسمية الله بالودود ، ونجده تعالى يقول فى كتابه الـكريم : « سيجعل لهم الرحمن ودًّا » ، أى ثباتا فى المحبة عند الله[٣] .

٥ — والحب بصفة عامة ثلاثة أضرب : إلهى ، وروحانى ، وطبيعى .

الأول هو ما كان تبادلا بين العبد وربه ؛ والثانى ما كانت الغاية منه مرضاة المحبوب بحيث لا يبقى المحب معه إرادة ؛ والأخير ما قصد

---

(١) الفتوحات : ٣٣٧ .
(٢) نفسه ص ٣٢٣
(٣) نفسه ٣٢٣ ، ٣٣٧ .

منه المحب نيل أغراضه سواء أسرّ ذلك محبوبه أم ســاءه ...
وواضح أنه ليس من بحثنا هنـا التعرض للنوع الأخير الذى عليه أكثر حب الناس اليوم ، وغايته الاتصال جثمانا بجثمان ، كما يقول ابن عربى نفسه .

إذن فليكن البحث فى الإلهى والروحانى وحدهما ، بل إن البحث يكاد يتمحض فى الحب الإلهى ؛ لأن الشيخ الأكبر نفسه يذكر أنه خصص كتابه « الفتوحات » للحب المتعلق بالله ، « الذى هو المحبوب على الحقيقة وإن كان غير مشعور به فى مواطن عند قوم ، ومشعوراً به عند قوم وهم العارفون[1] » .

(ا) الحبّ الإلهى : هو ما كان من الله تعالى ، أو منا له ؛ وحبه جل ذكره إما أن يكون لنفسه ، وإما أن يكون لنا ، أو بعبارة أخرى إما أن يحبنا لنفسه أو لنا . أما حبه تعالى إيانا لنفسه فنستطيع أن نمثل له بقوله : « أحببت أن أعرف فخلقت الخلق فتعرفت إليهم فعرفونى » ، أى أنه ما خلقنا إلا لنفسه حتى نعرفه ، وقد كان كنزا مخفياً . كذلك من الممكن أن نمثل له أيضا بما فرض علينا من تكاليف ، قدر على الوفاء بها الثواب وعلى من عصى العقاب ، وطبعاً فى الوفاء والطاعة تعظيم لله وتمجيد وثناء ، وإذن « فنفسه أحب وتعظيمه والثناء عليه أحب » .

---

(١) الفتوحات : ٣٠٢ .

أما حبه تعالى إيانا لنفسنا — لا له — فنحصه فيما عرّفنا من مصالح دنيانا وآخرتنا، وفيما سخر لنا من العالم جليله وصغيره — إن كان فيه شيء صغير — وفيما نصب لنا من أعلام تهدينا للسعادة، وفيما أرسل إلينا أخيراً من رسوله الذي جاء بالحق والهدى، وسعادة الدنيا والآخرة، وفيما من علينا من حب الإيمان، وكراهية الكفر والفسوق العصيان، وفيما وفقنا لما يحبه ويرضاه، وفي ذلك خيرنا وسعادتنا.

كل أولئك وسواها كثير، دلائل على حب الله لنا لأنفسنا، وإلا لما كان شيء من هذا كله[١]. ويجب أن يضاف إلى ما حكينا عن ابن عربي ورأيه، أنه يرى أن حب الله — على أي الحالات — لا يتصف بالبدء؛ لأنه تعالى لا يقبل الحوادث؛ ولا بالغاية، لأنه جل عن الغرض[٢].

ولكن أيكفي هذا لدفع الشبهة فيما ذكر من أنه قد يحب عبيده لنفسه لا لهم، حتى إنه فيما شرع من شرائع وحدود، وتعبدهم بها لخيرهم، لا يعدو أن يكون أحب نفسه والثناء عليه وتمجيده؟. لقد جاء في سورة الذاريات: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»؛ غير أن الأمر مع هذا مزلقة! حقيقة ما خلقنا إلا لعبادته كما جاء في هذه الآية، وطلب

---

(١) فتوحات ٢ : ٣٢٨
(٢) نفسه ٢ : ٣٢٩

منا أن نثنى عليه ونمجده بما هو أهل له ، بل ليست العبادة إلا ثناء وتمجيداً بعد الإقرار بالعبودية .

كل هذا حق لاريب فيه ، ولكن الذهاب إلى أنه تعالى — فى ذلك ونحوه — لا يحب إلا نفسه ، فيه على ما نرى خطأ وخطر . إن الله غنى عن العالمين جميعا ، وعن عبادتهم وثنائهم وتمجيدهم . لم لا نقول : إن الله له المنة علينا بما خلقنا من عدم ، ورزقنا وسخر لنا سائر خلقه ، فكان الواجب — طبعياً ومنطقياً — أن نشكر له ما أسدى من خيرات لا يقادر قدرها ، والشكر لا يكون إلا بعبادته وتسبيحه وتمجيده ؟ فتكون إذن العبادة ، وما تستلزمه من ثناء وتسبيح وتمجيد ، مطلوبة منا تعليما لنا أن نشكر كل من أسدى الينا يداً ، فكيف بشكر الله على ما أنعم به وامتن ! فضلا عن أن العبادة نفسها هى خير للانسان من ناحية ما تؤدى اليه من زيادة فى الإنعام ، ومن تطهير النفس ، وإعدادها للاتصال بالله وتلقى الفيض منه . ومن ذلك كله يكون حب الله إيانا لنا لا لنفسه ؛ إلا أنه قد يدق الأمر حيناً ويظهر أحيانا .

والعجب أن فيلسوفنا ، وباعه طويل فى تأويل القرآن تأويلا يخرج الكثير من آيه عما أريد بها ، ويجعلها تتفق مع ما يقوله المذهب الافلاطونى أو الافلاطونى الحديث تارة ، ومع مذهبه وحدة الوجود أخرى ، كيف لا يحاول تأويل آية الذاريات وحديث « كنت كنزاً مخفيا » الذى

صح عنده ، حتى لا يفهم منها أن الله يحب لنفسه ولذاته أى لغرض وغاية ، وحتى يتفق مع ما صرح به أخيراً من أن حبه لا يتصف بالبدء ولا بالغاية !

على أن العلماء — المفسرين والمحدثين — تكلموا فى تلك الآية : « وما خلقت الجن والإنس . الخ » وهذا الحديث ، ومنهم شهاب الدين الألوسى البغدادى المتوفى عام ١٢٧٠ هـ . ومما أورده من الآراء فى معنى الآية : أن الله خلق الجن والانس على حالة تعدّ للعبادة ، إذ جعل فيهم العقول والحواس الظاهرة والباطنة ؛ لهذا جعل خلقهم مغيًا بالعبادة مبالغة بتشبيه المعد له الشىء بالغاية ، كما يقال عرفا للقوى الجسم إنه مخلوق للمصارعة . وقد يقال إن أفعاله تعالى تنساق الى الغايات الكمالية ، فجعلت العبادة غاية كمالية لخلق الجن والإنس ، لما كانوا خلقوا بحيث تتأتى منهم العبادة ، وقد هُدوا اليها[1] . وفى هذا التفسير أو ذاك غنى عما فى القول به شبهة وزلل .

أما الحديث فقد تعقبه الحفاظ ؛ فقال ابن تيمية والزركشى وابن حجر وغيرهم إنه ليس من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف له سند صحيح أو ضعيف ، ومن يرويه من الصوفية معترف بعدم ثبوته نقلا ، وإن قال بثبوته كشفا[1] .

بقى من الحب الإلهى جانبه الآخر ، وهو حبنا لله تعالى . يقول الله

---

(١) تفسير الألوسى ج ٢٧ ص ١٨

تعالى « يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » ، ومعنى هذا أن الحب من شأنه أن يكون متبادلا بين الله وعباده ، الذين يستأهلون شرف ونعمة أن يكونوا من الله محبوبين ومحبين . والانسان بما هو إنسان يحب الله حباً طبيعياً وحباً روحانياً ؛ لأنه فى عبادته له يعبده رهبة ورغبة تارة وحباً أخرى ، فهو فى الأولى محب له حباً طبيعياً يقصد به نيل مايسره ، ويقصد النجاء من عذابه والتمتع بثوابه ؛ وفى الحالة الثانية محب له حباً روحانياً ، لأنه يعبده لنفسه وذاته لا لغرض آخر ؛ وهذا — أى التجرد من الغرض — مايليق بالروح[١] .

ثم لما كان الله غيوراً ، وقد وصف نفسه بالغيرة ، أراد استخلاص الروح لنفسه فلا تحب إلا إياه ، فيسر لها سبيل معرفته معرفة حقة ، «فنظرته فى كل شىء فزهت وصرت» ، وعلمت أنها ماأحبت إلا الله وحده ، بل مارأت غيره ، ثم تبينت ذوقا وكشفاً أنها مارأت الله إلا به وماأحبته إلا به ، « فهو المحب والمحبوب ، والطالب والمطلوب[٢] . فالله — كما ذكرنا من قبل — هو المحبوب على الحقيقة دائما ؛ يجهل ذلك ولا يحسه قوم ، ويعلمه ويشعر به آخرون وهم العارفون ، « فما أحبوا إلا الله مع كونهم يحبون أرواحهم وأهليهم وأصحابهم[٣] » .

---

(١) الفتوحات جـ ٢ : ٣٣١

(٢) الفتوحات جـ ٢ : ٣٣١

(٣) نفسه ٢ : ٣٥٢

ولك أن تقول — على مذهب فيلسوفنا طبعاً — إنه ما أحب أحد غير ربه ، وإن احتجب عنه بحب عزة وليلى وهند ، والدنيا وما فيها من مال وجاه ، ونحو هذا وذاك مما يحب ويتغنى به الشعراء الغزلون المحبون . بل إن أحببت الجمال مثلا فما أحببت إلا الله لأنه جميل يحب الجمال[١] ، وإن أحببت الاحسان فما أحببت كذلك إلا الله لأنه المحسن وسبب كل إحسان[٢] .

(ب) هذا ، والحب الروحانى أخيراً يفترق عن الحب الطبيعى بأنه فى الأول يحب الانسان محبوبه لمحبوبه ولنفسه ، وأنه فى الثانى لا يحب المحبوب إلا لأجل نفسه[٣] .

ولهذا — كما سبق أن قلنا — نجد المحب فى الحب الروحانى لا يسعى إلا فى رضا محبوبه ولا يرى إلا مايراه ، بينما قصد المحب فى الضرب الآخر نيل أربه وأغراضه ، سواء أسر ذلك المحبوب أم لم يسره . أو بعبارة أخرى — كما يقول ابن عربى نفسه — : « إن الحب الطبيعى من ذاته إذا قام بالمحب ، ألا يحب المحبوب الا لما فيه من النعيم به واللذة ، فيحبه لنفسه لا لعين المحبوب[٤] .

٦ — وللحب الله لذاته صفات لازمة له ، وأمارات تدل عليه ،

---

(١) من حديث فى مسلم .
(٢) الفتوحات حـ ٢ : ٣٢٦
(٣) نفسه ٣٣٢ . من حديث فى مسلم
(٤) نفسه : ٢ ص ٣٣٤

وأحكام يعامل بها؟ « ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فان أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه » ؛ ومنهم من « إن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون » .

هؤلاء لا يحبون إلا لغرض وثمن ، ولا يكرهون إلى إن فاتهم ما أرادوا من غرض وثمن . فهل من يحب الله شأنه هذا الشأن ؟ وهل ذاك ديدنه وهجيراه ؟ معاذ الله ! إن الذى يحب الله يحس أنه ما دام يحبه لذاته فلن يتأثر حبه باقبال أو جفاء ، نعمة أو ابتلاء ، حبه أبداً ثابت لا يقبل زيادة بالبر ، أو نقصا بالإعراض[1] .

ومن صفات المحب ونعوته : أن يصل به الحال ويشتد به الأمر حتى يرى نفسه أنه عين محبوبه لاستهلاكه فيه ، وحتى يستطيع أن يقول مع الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا[2]

ومن أحكام المحب — أو قل من صفاته أيضا — أنه كالدابة جُرحه جبار[3] وهذا معناه تفلّت من المسئولية الأخلاقية ، ومن ثم قلنا — فيما تقدم — إن هذا المذهب الذى يدعو اليه ابن عربى مذهب هدام فى الأخلاق . ولن يحجب هذه الحقيقة أو هـذه النتيجة ما يعلل به

---

(١) فتوحات ٢ : ٣٥٩

(٢) نفسه ص ٣٦١

(٣) نفسه ج ٢ ص ٣٥٨

من أن الحب لا يكون حبا حقا الا اذا أزال العقل ، ولا يؤاخذ الله الا العقلاء[١] .

ولهذا — وقد تقدم له ذكر — ليس لنا أن نطالب المحب بالآداب والا كنا ظالمين ؛ لأنه إنما يطلب التزام الأدب ممن له عقل ، وأنى للمحب بعقله[٢] !

٧ — وللحب الروحانى ، وهو إحدى صور حبنا لله تعالى — وقد ذكرنا بعض الشيء عنه — غاية ، فما هى ؟ غايته الاتحاد ، وهو تمام السعادة . والأمر فى هذا الاتحاد ليس كما يشير اليه أنصار الحلول عن غير علم . انه « أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، وذات المحب عين ذات المحبوب[٣] » ، ولكن على نحو من التجوز يحتاج الى شيء من الذوق والعمق فى الفهم .

والمسألة أن الحب متى كان متعلقه الله فنى المحب فيه أشد من فنائه فى حب غيره مهما كان ، لأن الله دائم التجلى له ؛ فهو — أى المحب — دائم المشاهدة ، ومشاهدة المحبوب تزيد فى الحب إن كان يقبل الزيادة ، وتجعل المحب ينسى نفسه ويذهل عنها ؛ فلا يرى الا محبوبه وحده . وان أردنا تمثيلا حسيا لهذا الأمر ، فلنذكر التمثيل الذى ذكره ابن عربى

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٣٥٨
(٢) نفسه ص ٣٥٩
(٣) نفسه ص ٣٣٤

نفسه انه يرى أن المحب يتمثل صورة محبوبه فى الخيال ويقبل عليها بكله ، فاذا التزم كل منهما الآخر وتعانقا ، وتنفس كل منهما من نفس صاحبه — وكل نفس فهو روح على نحو مّا لأنه به الحياة — كان من ذلك مايسمى بالاتحاد ، وصح لكل منهما أن ينشد :

أنا من أهـــوى ومن أهوى أنا[1]

ولعل ابن عربى يرى هذا تمثيلا لأمثالنا ، بينما هو حقيقة لأمثاله من العارفين ، مادام يذهب إلى أن الله لايشاهد أبداً مجرداً عن المواد[2] ؛ وإذن فهو يتمثل له فى صورة مّا يجعلها موضوع حبه ، ويشاهدها ببصره إن كانت أمامه ، وبخياله إن غابت عنه !

ولا عجب أن يهتم الشيخ الأكبر بالاتحاد والفناء ، ما دام يرى — كسائر المتصوفة — فى ذلك السعادة القصوى . وبلغ من اهتمامه بهذا المقام أن درس الفناء دراسة عميقة وصل منها إلى جعله سبعة أنواع ، وقد جعل تاج هذه الأنواع والمرحلة الأخيرة منها فناء الواصل بالله عن كل ما سواه ، بل وفناءه عن رؤيته وشهوده بحيث لا يعلم أنه فى هذا المقام الذى يعز عن الوصف ، ولا يحس أنه فى حال شهود[3] . إنما يكون فى أمره كما قال « ابن طفيل » : فناء عن النفس وجميع الذوات والعالم كله

---

(١) الفتوحات ٢ : ٣٢٥ ، ٣٢٤

(٢) الفصوص ٢٧٢

(٣) الفتوحات ٢ : ٥١٤

فى الله الذى لا يرى ولا يشاهد إلا هو[١] ، وإن كان ابن عربى أدق إذ شرط صراحة ألا يعلم أنه فى حال شهود .

وحجة الاسلام يرى أن هذه الحالة تعز عن الوصف ، فليس لمن لابسته أن يزيد على أن يتمثل بقول ابن المعتز :

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

لأن الأمر — كما يقول الغزالى — ينتهى إلى منزلة عبر عنها طائفة بالحلول ، وأخرى بالاتحاد ، وثالثة بالوصول . وكل ذلك خطأ[٢] ، وإنما خانهم التعبير حين أعجزهم وصف ماشاهدوا ونعموا به .

* * *

ومهما يكن ، فالاتحاد بمعنى فنـاء المرء عن نفسه وعدم مشاهدته إلا الله — إن صح له الوصول — واعتبار ذلك غاية السعادة ، سبق ابن عربى به أو بقريب منه كثيرٌ من الفلاسفة والمتصوفة الإغريق والمسلمين ، أمثال افلوطين الاسكندرى وابن سينا والغزالى وابن طفيل الأندلسى . وهو — أي الاتحاد — أمر قد يعجز عن إدراكه وفهمه حق الفهم من لم يقسم له الوصول .

وأخيراً ، نرى ابن عربى يتأثر كثيراً بالحلاج فى أسلوبه ، ويقتبس بعض أشعاره ، كقوله :

---

(١) حى بن يقظان ص ١١٢ ، ١١٤

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٣٢ — ١٣٣

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فهل معنى هذا أنه يذهب فى الاتحاد مذهب سلفه فى الحلول ؟ لا ، إنه حقيقة متأثر به فى نظريته فى الحق الإلهى الذى بينا الكثير من أمره ، ويسوق بعض شعره لتوضيح مذهبه ، ولكنه يؤول مايأخذه منه تأويلا يجعله يتفق مع مذهبه « وحدة الوجود » الذى يفترق افتراقا جوهريا عن « الحلول » الذى ذهب اليه الحلاج ، كما تقدم بيانه أول البحث فى نظرية « وحدة الوجود » .

رأينا فى ابن عربى

بعد هذه الدراسة التى تقدمت لابن عربى ، نرى أنه لابد من بيان رأينا فيه من ناحية الدين ، وناحية الأخلاق . وليست شهوة الحديث هى التى تدفعنا للكلام عنه من الناحية الأولى ، بل لعل الرغبة فى السلامة كانت حرية بأن تصرفنا عن إبداء الرأى فيه من جهة الدين . إنما اضطرنا إلى هذا ما سبق أن نقلناه عنه عند الحديث عن مذهب « وحدة الوجود » الذى ذهب اليه . هذه النقول تدفع حتما للتساؤل عن مبلغ العاطفة الدينية لمن نقلت عنه .

ومن الحق مع هذا أن يقال : إن بحثنا — الذى كانت لأجله هذه الدراسة ــ هو فى الأخلاق ، ولكن من الحق أيضاً أن نذكر أن البحث

إنما هو فى الأخلاق فى الأسلام ، وهذا ما يحتم إبداء الرأى فى أحد رجالاتها الذين اخترناهم لنعرف مبلغ حظه من هذا الدين . إذن لنعتمد على الله ونذكر فى هذا السبيل كلمتين موجزتين ، إحداهما من ناحية الدين ، والأخرى من ناحية الأخلاق .

أولا — الناحية الدينية

ابن عربى هو الأستاذ الأكبر ، والكبريت الأحمر ، والعارف بالله وقطب زمانه . . . إلى آخر ما يماثل هذا من الصفات والألقاب . هو ذلك كله — وأكبر من هذا كله — عند مريديه ، وما أكثرهم فى جنبات الأرض المختلفة ! ولمضى الزمن وتعاقب القرون أثره الكبير فيما يضفيه أحيانا على المجدودين من مهابة وجلال يخفيان المثالب والمعايب ، ويجعلان الواحد من هؤلاء المجدودين فى حرز منيع من النقد ، بل فى قدس لا يجرؤ الناقد أن يناله صراحة بما يريد من نقد وتجريح .

وليس أدل على هذا من أنه حينما نضج لى رأى فى ابن عربى — كما جاء فى الفتوحات والفصوص — عرضت به فى أثناء حديث مع أحد كبار العلماء ، فاستعاذ بالله من شر ما سمع ، ورجا لى التوبة والهداية ، وأن ألتمس البركات من الشيخ . ثم أخذنا فى الحديث مأخذا آخر أنساه ما عرضت له أولا من أمر الشيخ الأكبر ، فسألته عن رأيه فيمن يقول

كذا ويذهب إلى كذا ؟ فقال : هو ملحد بلا ريب ؛ وحين وقفته على أن ذلك مما ذهب إليه صاحبه أسقط فى يده ووجم ساعة ، واستعاذ بالله ثانياً من سوء مالقيته به ، وجزم بأن ذلك مما دس على الأستاذ الأكبر !

هذا معناه ما يجده المرء من حرج شديد فى الحكم على بعض من رفعهم الزمن إلى رتبة القداسة أو كاد ، لدى فريق كبير من الناس . إلا أنى برغم ذلك كله سأقول ما أعتقد ، وسأحكم لا لابن عربى أو عليه ، بل على مؤلف ما جاء فى الكتب التى تنسب اليه ، حتى أريح وأستريح . بهذا لا أسيء إلى الرجل إن كان غير ملوم ، ولا إلى الشعرانى الذى قدمنا رأيه ، فى أنه دُس على ابن عربى بعض ما لم يقله فى الفتوحات . وإن كنت قد بينت أن من الخطر التشكيك فيما وصلنا من تراث علمى لا لشىء إلا للخوف من الحكم على واحد بالإلحاد ، وقد ذهب إلى الله الذى يعلم خافية الصدور !

* * *

يقوم مذهب ابن عربى — كما تبينا سابقاً — على « وحدة الوجود » ؛ فليس فى الأمر خالق ومخلوق ، بل الله هو كل الموجودات ، وهم جميعاً مظاهره ومجاليه ، لا فرق بين كائن وكائن ، حتى عجل بنى اسرائيل كان أحد هذه المظاهر التى اتخذها الله !

هذا الرأى — أيا كان قائله — لا يمكن أن يتفق مع الدين الذى يفرق تماماً بين الله والعالم ، ولا يتفق كذلك — كما سبق أن قلناه — مع

العقل السليم الذى يأبى أن يجعل الله هو العالم كله حتى ما به من حيوان ؛ ولهذا حاول بعض أشياعه ومن فتنوا به تبرئته من الذهاب إليه ، ولكن هيهات ، وقد قامت عليه مؤلفاته كلها ، لا الفتوحات وحدها !

وإذا كنت قد أخذت بالحيطة ، فكان حكمى على مؤلف الفتوحات والفصوص ونحوهما ، سواء أكان محيي الدين أم غيره ، فإن ابن تيمية لم ير ضرورة لهذه الحيطة فحكم لا على صاحبها بل على ابن عربى صريحاً غير مجمجم ولا مضمر . إن قوله بوحدة الوجود وبالاتحاد بين الحق والخلق ، يجعله فى رأيه أكفر من اليهود والنصارى !

لقد كفر النصارى حين قالوا : « إن الله هو المسيح بن مريم » ، فكيف بمن قال إن الله هو الكفار والمنافقون والصبيان والمجانين وكل شىء ! وإذا كان الله قد رد على النصارى قولهم « نحن أبناء الله وأحباؤه » ، فكيف بمن يزعم أن اليهود والنصارى هم أعيان وجود الرب الخالق ليسوا غيره ولا سواه[١] ! وبخاصة وهذا القول لا يجعل مجالا للاعتقاد برب خالق وعالم مخلوق ، « إذ ليس إلا أعيان ثابتة ووجود قائم بها[٢] » .

وصاحب الفصوص حين يرى أن عبادة العجل عبادة لله تعالى كعبادة سائر المجالى والمظاهر ، يرى ذلك لأن الله قال : « وقضى ربك

---

(١) حقيقة مذهب الاتحاد بين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه لابن تيمية ص ٢٥
(٢) نفسه ص ١٧

ألا تعبدوا إلا إياه » ، وما حكم بشيء إلا وقع ، فليس فى عبادة العجل إذاً أمر غير طبيعى . ولهذا كان عتب موسى على هرون عليهما السلام — فى رأى فيلسوفنا — لأن هذا المعنى غاب عنه ، وقد كان حرياً به أن يرى الحق عين كل شيء [١] .

ابن تيمية لا يرى هذا الدوران ، ويرى هذا التفسير إلحاداً فى آيات الله وكذبا عليه ؛ لأن قضى هنا بمعنى أمر ووصى ، فدخولها قد يكون وربما لا يكون ، ولهذا كان بعض السلف يقرءون : « ووصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه [٢] » .

وأخيراً ، فإن صاحب الفتوحات والفصوص ، ومن أخذ إخذه ، يرى أن فرعون كان مؤمناً فلا يخلد فى النار . هـذا الرأى القول به كفر ، لم يسبق القائل به أحد — فيما يعلم ابن تيمية — من أهل القبلة ولا من اليهود والنصارى الذين أجمعوا على كفر فرعون وتخليده فى النار [٣] .

فى المأثور أنه يكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق ؛ وإذن فلنكتف بما ذكرنا أمارات وأدلة على حظ مؤلف الفتوحات والفصوص من الدين ، ولو شئنا لأطلنا كما صنع ابن تيمية . وننتقل إلى بيان رأينا فيه من ناحية مذهبه فى الأخلاق ، ومدى صلاح هذا المذهب ، ليكون أداة لخير الأمة التى ترضى به مذهباً لها .

---

(١) الفصوص ص ٢٤٢ ، ٢٤٧ .

(٢) رسالة ابن تيمية ص ٨٨ — ٨٩ .

(٣) رسالة ابن تيمية ص ٩٨

ثانيا — الناحية الأخلاقية

ابن عربى — كما رأينا فيما سبق — يرجع فى تعرف الخير والشر من الأعمال إلى العرف والشرع . هذا حسن وجميل ، لكن ذهابه مذهب « وحدة الوجود » قد يقضى على أصول الأخلاق ، لأنه يذهب بالمسئولية الأخلاقية ، وهى الدعامة القوية للخلقية الفاضلة كما تقدم بيانه .

كذلك من الخطر جداً رأيه فى الحب ، وأنه قد يصل بالمحب إلى درجة يباح له فيها تعدى حدود ما أنزل الله التى يعايش الناس بعضهم بعضاً عليها ، فيصير — كما يقول — كأهل بدر ، الذين غفر الله لهم ، فلهم أن يفعلوا ما يهوَوْن . ومما يساعد على التفلت من المسئولية الأخلاقية مايراه — كما سبق ذكره — من أن المحب الصادق كالدابة جُرحه جبار ، وأنه غير مطالب بالآداب التى لا يطالب بها إلا من كان له عقل ، ولن يكون محباً خالصا فى حبه إلا اذا ذهب عقله !

وأخيراً ، ما غاية الأخلاق عند فيلسوفنا ؟ إن مذهبه كله من الألف للياء — فى الفلسفة والأخلاق — غايته القصوى السعادة الشخصية ، التى تكون بالاتحاد بالله بمعنى فنائه فيه ، وعدم مشاهدة العبد الا إياه إن صح له الوصول . هذا الضرب من السعادة التى يريدها ابن عربى ويراها غاية الغايات ، قد سبق به بكثير من الفلاسفة والمتصوفة المسلمين ، بل

واليونان كما رأينا فيما تقدم ، وكما يعرف دارسو الفلسفة وتاريخها عند اليونان والمسلمين . ومع هذا فما جدوى هذه السعادة للأمة إن تأتت ؟ اللهم لا شيء الا لذة عقلية ، ومتعة روحية ، يشعر بهــا من قدر له أن ينعم بها .

هكذا نرى ابن عربى غير موفق تماماً في مذهبه فى الأخلاق ؛ اذ أقامه على مذهبه فى وحدة الوجود ، وجعل الحب سبيلاً آخر للانفلات من المسئولية الأخلاقية ، وجعل الغاية القصوى هى السعادة الشخصية .

النتيجة

هذا ، وبعد الدراسة التى سبقت للمذاهب الأخلاقية التى عرضناها، نستطيع أن نصل إلى نتائج لها قيمتها ، ولا نرى من الضرورى تعدادها ، إلا أننا نشير إلى أمرين :

أولا — لقد رأينا شدة تأثر الفلاسفة الذين درسنا مذاهبهم الأخلاقية بالتراث الذى وصل للمسلمين عن الإغريق وغير الإغريق ، ولكن مع هذا كان لكل من هذه المذاهب طابعه الخاص؛ الذى يشهد بما كان لصاحبه من تفكير خصب ، وتحليل عميق ، واستقلال فى الرأى فى كثير من الأحيان .

على أنه قد يتفق الفكر والخاطر ، ويقع الحافر على الحافر ، كما يقولون . فليس من الحق أن يقال بصفة مطلقة ، كلما رأينا اتحاداً فى الرأى أو تشابها ، إن الثانى أخذ عن الأول ، وبخاصة وأن بعض الآراء والأفكار مما يصح أن يصل إليه العقل المستقيم فى تفكيره من غير حاجة إلى التأثر بتفكير غيره ؛ ولكن من الحق أيضاً أن يقال إنه فى المسائل التى درسناها كان التأثر والإقتباس واضحين ، لايمكن إنكارهما حتى عند الغزالى . وليس هذا بعيب مادام المفكر ينظر فى رأى غيره ، ويضيف فكره إلى فكره ، فيخرج لنا مذهباً له طابعه الخاص .

ثانياً — من الممكن الآن ، بعد ما عرفنا مذاهب مسكويه والغزالى ومحيي الدين بن عربى ، وهى تمثل الضروب المختلفة للأخلاق كما فهمها فلاسفة الإسلام ، أن يحدد الباحث مدى نسبة كل من هذه

المذاهب للأخلاق الإسلامية ، كما تفهم من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة . هذه الأخلاق التى تضمن لمن ينزل عليها فى سلوكه وأعماله السعادة فى عامة أحواله ، أعنى باعتباره فرداً أو عضواً فى أسرة وجماعة وأمة . لقد بينت الفضائل الشخصية والإجتماعية ، ووضعت الأسس الصالحة لبناء أمة فاضلة سعيدة .

لهذا نجدها أوصت — فيما أوصت — بالزهد فى الدنيا وعروضها ؛ وفى الوقت نفسه بالعمل لها والإنتفاع بها ؛ وبدفع السيئة بالحسنة ؛ والصبر والعفو ، بشرط ألا يكون ذلك عن اتضاع ؛ ولهذا جاء فى القرآن : « وجزاء سيئة مثلها » ؛ وبالتوكل على ألا يؤدى إلى القعود عن طلب الرزق والتأنى له ؛ وبالتوسط فى الإنفاق حتى يكون بمنجاة من التقتير والإسراف ؛ وبالبر بالوالدين وعرفان مالهما من حقوق ولو كانا مشركين ؛ وبالوفاء وصلة الرحم والتواد وحسن الخلق مع الناس كافة . كما حث الرسول عليه الصلاة والسلام على كف الأذى ، حتى قال « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده[١] » ، ولم يكتف بالناحية السلبية ، بل كان إيجابياً حين قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » . وهكذا إلى آخر ما جاء فى القرآن والحديث من أخلاق سمحة مشرقة ، فيها الخير والعز والسعادة على اختلاف ألوانها وأنواعها .

ولعل مما يمثل الأخلاق الإسلامية ، كما تفهم — قبل كل شىء —

---

(١) هذا الحديث متفق عليه .

من القرآن والحديث والآثار والآداب والحكم العربية ، أصدق تمثيل كتاب « أدب الدنيا والدين » لأبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ .

فى هذا الكتاب عرض مؤلفه للآداب التى بها يستقيم أمر الدنيا والدين ، وللأخلاق والفضائل التى بها تزكو النفوس وتسعد ، وللغاية التى يصح أن تكون الغاية القصوى لكل أعمالنا . وهو فى كل هذا ونحوه — مما عرض له — يستشهد من كتاب الله بما يقتضيه ، ومن سنة رسوله بما يضاهيه ، ويتبع ذلك بأمثال الحكماء ، وآداب البلغاء ، وأقوال الشعراء . والحكماء الذين يعنيهم هم — إلا فى النادر جداً — حكماء العرب ، وبخاصة المسلمين الذين لم يأخذوا عن الفلاسفة الأغريق ، كما يظهر ذلك لمن تصفح هذا الكتاب القيم فى بابه .

وبعد ، فقد انهينا الآن مما أردناه من دراسة الأخلاق فى الإسلام — على النحو الذى بيناه فى المقدمة — ممثلة فى ثلاثة من فلاسفتها البارزين ، لكل منهم خصائصه ومميزاته ، التى تجعله يمثل ضربا من فلاسفة الأخلاق . وهى دراسة ، على ما لقيت فيها من جهد ، وعلى ما كلفتنى من بحث وتنقير ، لا أعدها بلغت الكمال أو قاربته .

والله الهادى إلى سواء السبيل ، بيده الخير ، وهو على كل شىء قدير .

فهرس المراجع الهامه

مرتبة حسب ورودها فى البحث

أولا — بالعربية

١ — المفضليات للضبي

٢ — الأمالى لأبى على القالى

٣ — العقد الفريد لابن عبد ربه

٤ — لباب الأدب لأسامة ابن منقذ

٥ — عيون الأخبار لابن قتيبة الدينورى

٦ — الأدب الكبير لابن المقفع

٧ — الأدب الصغير له أيضاً

٨ — طبقات الأطباء لابن أبى أصَيْبعة

٩ — أصول الدين للبغدادى طبع الأستانة

١٠ — شرح المقاصد للتفتازانى

١١ — الملل والنحل للشهرستانى

١٢ — تاريخ الأخلاق (للمؤلف) الطبعة الثانية

١٣ — نهاية الأقدام فى علم الكلام للشهرستانى

١٤ — الفِصَل فى الملل والنحل لابن حزم

١٥ — تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم

١٦ — الحضارة العربية لآدم متز : جزءان

١٧ — شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى

١٨ — مروج الذهب المسعودى

١٩ — الكامل فى التاريخ لابن الأثير

٢٠ — المنتظم لابن الجوزى

٢١ — وفيات الأعيان لابن خلكان
٢٢ — تتمة صوان الحكمة للبيهقى
٢٣ — الأمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى
٢٤ — معجم الأدباء لياقوت
٢٥ — يتيمة الدهر للثعالبى
٢٦ — أخبار الحكماء للقفطى
٢٧ — تهذيب الأخلاق لمسكويه
٢٨ — الفوز الأصغر له أيضاً
٢٩ — الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو
٣٠ — الجمهورية لافلاطون
٣١ — المحاورات له أيضاً
٣٢ — التربية عند العرب للدكتور طوطح
٣٣ — طبقات الشافعية الكبرى للسبكى
٣٤ — المنقذ من الضلال للغزالى
٣٥ — معارج القدس «
٣٦ — ميزان العمل للغزالى
٣٧ — إحياء علوم الدين «
٣٨ — المستصفى من علم الأصول للغزالى
٣٩ — الأربعين فى أصول الدين له أيضاً
٤٠ — الرسالة القشيرية لأبى القاسم القشيرى
٤١ — الفتوحات المكية لابن عربى
٤٢ — فصوص الحكم وشرحه لابن عربى
٤٣ — ترجمان الأشواق له أيضاً
٤٤ — طبقات الأمم لصاعد الأندلسى
٤٥ — نفح الطيب للمقرى
٤٦ — المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى
٤٧ — من أين استقى محيي الدين ابن عربى فلسفته التصوفية للدكتور أبى العلا

٤٨ — التصوف عند العرب للأستاذ جورج عبدالنور
٤٩ — الانسان الكامل للجيلانى
٥٠ — تفسير الألوسى
٥١ — حى بن يقظان لابن طفيل
٥٢ — حقيقة مذهب الاتحاديين لابن تيمية

ثانيا — بالفرنسية

1— Marion : Leçons de morale, Paris, 1927
2— Munk : Mélanges de Philosophie Juive et arabe, Paris, 1859
3— Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam, Paris, 1920
4— مقدمة ترجمة رسالة التوحيد بالفرنسية للأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا و B. Michel
5— E. Boutroux : Etudes d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1925
6— Léon Robin : La morale Antique, Paris, 1938
7— Carra de Vaux : Gazali, Paris, 1902
8— « « : Les penseurs de l'Islam, Paria, 1923
9— Massignons : Recueil de Textes inedits concernant l'Histoire de Mystique en pays de l' Islam, Paris, 1929

الفهرس

هفوات مطبعية نرجو ملاحظتها

صفحة	سطر	خطأ	صـواب
٥	١٣	وقولُ الحق	وما كان من قول الحق
١٤	٥	وتافة	وثاقة
٢١	٦	ولا شك	ولا تك
٤٨	١٣	فردو	فردُّوا
١٨٨	١١	مثل تعريفه	مثل تعريفيه
١٨٨	١٤	للنعوس	للنفوس
٢٠١	٧	نفاول	تفاول
٢٥١	١٢	وفى تعليقه	وفى التعليق

وربما كانت هفوات أخرى لا تحتاج إلى تنبيه

للمؤلف

١ — تاريخ الأخلاق	الطبعة الثانية
٢ — مباحث في فلسفة الأخلاق	« «
٣ — ابن رشد الفيلسوف	من سلسلة أعلام الإسلام
٤ — الوراثة والبيئة وأثرهما فى التربية	لم يطبع بعد

مطبعة الرسالة — بالقاهرة